Sartre. *L'Être et le néant*.
Nouvelles lectures

Textes réunis par
Jean-Marc Mouillie et
Jean-Philippe Narboux



Les Belles Lettres

SARTRE. *L'ÊTRE ET LE NÉANT*. NOUVELLES LECTURES

SARTRE. *L'ÊTRE ET LE NÉANT*.
NOUVELLES LECTURES

Textes réunis par Jean-Marc Mouillie

et Jean-Philippe Narboux

LES BELLES LETTRES

2015

www.lesbelleslettres.com

Retrouvez Les Belles Lettres sur Facebook et Twitter.

95, boulevard Raspail, 75006 Paris.

ISBN : 978-2-251-44535-9

Le projet philosophique de *L’Être et le néant*

Jean-Marc Mouillie

Qu’est-ce que Sartre a voulu faire dans *L’Être et le néant* ? Qu’a-t-il fait ? Que n’a-t-il pas fait vis-à-vis de son projet ? On peut entendre ces questions selon plusieurs types de lecture. Notre étude prendra principalement pour guides le texte lui-même et les jugements rétrospectifs de l’auteur sur son œuvre. Le parti pris d’une lecture immanente n’est pas sans limites[1]. Il vaudra ici à titre modeste d’identification d’une intention et de ses enjeux pour une pensée qui a nourri l’ambition d’éclairer

1. Nous ne dirons rien de deux dimensions importantes du projet sartrien : son contexte historique et l’option existentielle de son auteur, décryptable sur l’œuvre réalisée. Au tournant de 1939-1940, Sartre reconnaît dans l’historicité une signification essentielle qui le conduit à critiquer la première perspective, idéaliste, de sa morale. Écrire un livre dont le thème principal est la liberté est tout sauf innocent dans le contexte des années d’occupation. Certaines analyses (récusant l’esprit de sérieux et la réduction de l’existence à une quelconque forme d’objectivation) sont peu équivoques. Ce livre ne saurait se lire indépendamment d’une signification d’engagement. Il est un acte philosophique. Par ailleurs, il s’agit du premier grand ouvrage de philosophie de Sartre, et on lit à travers sa correspondance et les *Carnets de la drôle de guerre* la conscience qu’il avait de faire quelque chose de nouveau et hardi. Une ambition se manifeste, mais aussi une passion philosophique et verbale portée par un projet de dévoiler.

notre existence, et à l'esprit de laquelle nous nous proposons surtout d'introduire.

Intention et situation

Cerner un projet à partir de l'œuvre expose à l'illusion dénoncée par Bergson : le reconstruire à partir du résultat qu'il donne à voir en perdant le mouvement propre de sa genèse. Pour échapper à cette illusion, il faut essayer de rejoindre le projet de *L'Être et le néant* tel qu'il se dessine au cours de sa mise en œuvre, et ce d'autant que Sartre ne cesse de souligner l'évolution de sa pensée. L'écriture philosophique étant une création expressive de la liberté, elle découvre des questions que l'auteur ne pouvait pas se poser avant que celles-ci ne surgissent. Cette remarque peut s'appuyer sur ce que Sartre présente lui-même de la notion de projet en 1943 : c'est l'action qui dévoile les fins plus que les fins qui répondent de l'action, et tout projet possède un caractère interrogatif comme mise en question de l'existant par lui-même dans son action. Ce que l'agent fait, il ne peut le savoir qu'en le faisant. L'acte est ainsi indicatif d'une logique plus profonde que l'intention délibérée. L'ignorance d'une liberté vis-à-vis de son devenir laisse même entière la possibilité que l'œuvre répète ou recompose les intuitions premières d'une existence. On sait que Sartre ne cessa de penser ce recouvrement d'une liberté et d'un destin.

L'Être et le néant, ce livre événement que salue Merleau-Ponty en 1945[2], marque donc aussi un moment où la pensée sartrienne s'expose à ses propres yeux, dévoile son intention et rencontre ses problèmes. Les conclusions formulées à la fin de l'ouvrage prennent sens sous cet angle : le projet aboutit à des questions. Et ces questions, d'ordre métaphysique, la théorie de l'être possible à partir des enseignements de l'ontologie,

2. « La querelle de l'existentialisme », *Sens et non-sens*, Paris, Nagel, 1966.

et d'ordre moral, le rapport de l'existence lucide à sa propre liberté, ne sont pas séparables du projet qui les dégage. En annonçant la suite projetée de l'œuvre, elles *signent* avant tout l'entreprise de 1943.

Le livre annonce d'abord, sur sa couverture même, un thème, « l'être et le néant », et une méthode en forme de recherche : « essai d'ontologie phénoménologique ». L'introduction en précise l'objet : la compréhension de la phénoménalité et de l'expérience humaine du point de vue d'une relation d'être. Ce qui renvoie au titre et au sous-titre. Lorsque Sartre fait mention pour la première fois du titre « *L'Être et le néant* », il annonce un « ouvrage de métaphysique » (juillet 1940[3]). Il dit aussi élaborer une « petite théorie du Néant » (janvier 1940[4]). Le terme « métaphysique » fait entendre alors le souci de penser le pourquoi des existences concrètes et inscrit de façon schématique, par contraste avec une description des essences et une étude des modes d'être, une double prise de distance avec Husserl et Heidegger[5]. Le vœu de théorie dont Sartre fait part vise l'éclairement du « il y a » à partir du surgissement du néant au sein de l'être, condition d'apparition du phénomène et de la configuration de l'être en monde. Le néant répond à l'être comme principe de son apparition sous forme de monde et d'expérience du monde. Les coordonnées de notre existence ainsi fixées seront alors matière à réflexion pour « fonder philosophiquement une morale et une politique » : la visée sur laquelle se clôturait *La Transcendance de l'Ego* et que les *Carnets* précisent par le vœu de penser une liberté enracinée dans le monde (538[6]).

3. *Lettres au Castor*, 23 juillet 1940, Paris, Gallimard, 1983, II, 286.

4. *Lettres au Castor, op. cit.*, 16 janvier 1940, II, 40.

5. Voir notre étude « La signification métaphysique de la phénoménologie sartrienne », *Alter*, *Sartre Phénoménologue*, 2002, p. 229-247, en particulier p. 232.

6. *Carnets de la drôle de guerre* (1939-1940), 1983, deuxième édition augmentée, Paris, Gallimard, 1995

Tout ceci n'est pas encore, loin s'en faut, conquis en 39-40. Il manque notamment à Sartre l'explicitation de la liaison originelle du néant à l'être et des outils méthodiques. Le propos de 1943 relève d'une « expérience réflexive » qui est source d'une « ontologie » comprise comme description des structures d'être (*EN*, p. 186[7]), et la métaphysique y devient le domaine des hypothèses susceptibles « d'unifier les données de l'ontologie » (*EN*, p. 669). La problématique ontologique qui distingue des régions d'être et des types d'être n'est donc nullement congédiée (de même que la description des essences ponctue le développement et que l' « eidétique » viendra qualifier un aspect du livre, voir *infra* III, B). Au contraire, elle est la cheville ouvrière de l'entreprise de 1943. Mais la théorie du néant s'épanouit bel et bien, de la pure néantisation au sein de l'être jusqu'à la liberté existentielle, faisant que l'étude ontologique reste sous l'obédience de l'analyse de la conscience, plutôt que référée à un discours sur l'être même. Au terme du parcours, la métaphysique semble d'ailleurs tourner court : réduite à des « aperçus » (*EN*, p. 665), champ d'interrogations sans réponse, son horizon étriqué contraste avec la promesse suggérée des « perspectives morales » (*EN*, p. 673). D'un autre côté, la préoccupation relative au « pourquoi » des choses est l'ombre portée du développement de l'œuvre, qui ne cesse de projeter les questions de l'unification ontologique, de la totalité de l'être, des raisons d'être de « l'événement absolu » qu'est le surgissement du pour-soi (*EN*, p. 115), où semble s'indiquer un effort de l'être pour se fonder (*EN*, p. 120), et des diverses contingences rencontrées dans l'investigation des aspects de notre expérience. Il y a donc une certaine ambiguïté, la métaphysique étant tout à la fois exilée[8] et constamment appelée par le problème

7. *L'Être et le néant*, Paris, Gallimard, 1943. Edition citée : Paris, Gallimard, coll. « Tel », 2007.

8. Il reste par exemple « indifférent [pour l'ontologie] de considérer le pour-soi articulé à l'en-soi comme une dualité tranchée ou comme un être désintégré » (672).

de l'être que relance l'apparition des contingences. En un sens, cette ambiguïté n'est autre que celle de l'être pour-soi lui-même, être en question dans son être, être « métaphysique ». Ce n'est plus tant, cependant, la métaphysique qui caractérisera l'œuvre qu'une pensée de la liberté, comme l'ont perçu d'emblée les lecteurs. De sorte que c'est l'inflexion morale première du projet, telle qu'en témoignent les *Carnets* et la correspondance, qui réapparaît à son terme bien que transfigurée par l'étude ontologique. Le véritable horizon est l'homme, non l'être.

Où en est la pensée de Sartre quand émerge le projet de *L'Être et le néant* ? Sa première philosophie a été consacrée à l'intentionnalité où elle voit la structure de toute conscience. Sartre se réfère à la démarche phénoménologique et fait part d'une longue emprise de Husserl sur sa pensée (*Carnets*, p. 404), qui s'est principalement configurée à la lecture des *Ideen I*. Cependant, il se tourne aussi d'entrée de jeu vers la question des modes d'être qui structurent l'intentionnalité : l'intentionnalité impose une distinction radicale entre la visée, conscience, et ce dont il y a conscience. Jusqu'alors, l'effort philosophique de Sartre a porté sur la saisie de la conscience dans son immanence. La conscience est conscience de quelque chose, et rien d'autre : l'intentionnalité la définit (*TE*, p. 21[9]). Son absoluité la soustrait à l'ordre du contenu de l'expérience. La conscience est un absolu non *substantiel* « [qui] n'est point *relatif* à cette expérience, parce qu'il *est* cette expérience » (*EN*, p. 23). Elle n'existe pas au sens ordinaire du mot. L'évoquer ne fait donc pas décrire quelque chose, mais ce à partir de quoi le phénomène de quelque chose, y compris la figure d'un sujet, devient possible. Ce thème est la ligne de fond de *La Transcendance de l'Ego* (1934), *L'Imagination* (1936) et *L'Imaginaire* (1940), qui l'exposent immédiatement dans sa radicalité. C'est de là que part *L'Être et le néant*.

9. *La Transcendance de l'Ego*, 1936, Paris, Vrin, 1988.

Sartre évoque la conscience dans une fonction d'ouverture. Elle ne suffit donc pas, et cette insuffisance d'être complète sa description réflexive. Les éléments du problème avaient été fixés à la fin de *L'Imagination* dans le chapitre intitulé « Husserl » : il faut sortir des erreurs immanentistes (« constituer le monde avec des *contenus* de conscience », 144[10]) et psychologistes (penser que « le monde est notre représentation », p. 145) en faisant de l'intention un mouvement d'auto-transcendance « hors de soi » (*ibid.*, p. 145) qui vise l'objet « hors de la conscience ». Sartre ne veut pas de l'idée husserlienne d'une matière immanente à la conscience (*EN*, p. 27) : la conscience n'est que visée, elle ne peut rien contenir. La « base impressionnelle » est découverte sur l'objet, ce que la « petite théorie du Néant » établit dès 1940[11].

Comment expliquer ce « hors de », l'écart de la visée à son thème ? Sartre entend respecter « l'absolu inconditionné » des choses (*Carnets*, p. 108), non homogène à la conscience, laquelle n'est pas constitutive de l'être de son objet. Il cherche un « néoréalisme absolu » en gardant « tout Husserl » (*ibid.*, p. 638), ce qu'on peut entendre, à distance du réalisme naïf dénoncé dans les *Ideen I* (et Sartre souligne bien que « Husserl n'est point réaliste[12] »), par l'idée que l'intentionnalité est insuffisante pour comprendre l'intentionnalité elle-même. Il s'agit d'éclaircir le « sens profond de la découverte » husserlienne[13], dont Husserl aurait lui-même « méconnu le caractère essentiel » (*EN*, p. 28). En un mot, il faut ouvrir l'intentionnalité à une « philosophie de la transcendance[14] ». Et c'est ce qu'il n'a pas encore explicité.

Ce que *L'Être et le néant* se propose de faire, au sein du parcours philosophique de Sartre, dans l'enchaînement des

10. *L'Imagination*, 1936, Paris, PUF, 1989.

11. Cette théorie « supprime le recours de Husserl à la *hylé* », *Lettres au Castor*, *op. cit.*, 16 janvier 1940, II, 40.

12. « Une idée fondamentale de la phénoménologie : l'intentionnalité », *Situations, I*, Paris, Gallimard, nouvelle édition augmentée, 2010, p. 38.

13. « Une idée... », *op. cit.*, p. 39.

14. *Idem.*

problèmes qu'il expose, c'est donc cela : élucider la possibilité du phénomène sans tomber dans « l'illusion d'immanence » (*L'Imaginaire*, p. 18[15]) et le phénoménisme, car l'aspect fondamental de la conscience est qu'elle « sort d'elle-même, [qu'elle] se transcende » (*ibid.*, p. 28). Si le contenu certain du *cogito* n'est pas « j'ai conscience de… », mais « *il y a* conscience de… » (*TE*, p. 37), *L'Être et le néant* doit exposer une ontologie de la phénoménalité qui fait à l'être sa part sans rompre la structure propre du phénomène (l'être du phénomène n'est rien lui-même de phénoménal : « il est être-pour-dévoiler et non être dévoilé », *EN*, p. 15).

Cette perspective s'entend depuis une affirmation ontologique, celle de l'être en-soi : « l'être-pour ne peut paraître que sur fond d'*en-soi* » (*Carnets*, p. 251), « dans une liaison originelle avec l'être » (*EN*, p. 158). La connaissance suppose l'être, non l'être la connaissance. Mais l'être est stérile. Il ne fait que soutenir par défaut l'apparaître, « œuvre » de la conscience. La conscience recouvre donc autant la dimension d'immanence de la visée intentionnelle que le dévoilement né de la liaison originelle avec l'être. L'explicitation de l'expérience s'accomplit ainsi à partir des modes d'être structures du phénomène, sur le fond de la dissymétrie des « régions d'être ». Il s'agit d'étudier « une relation ontologique qui doit rendre toute expérience possible » (*EN*, p. 212), tandis que se profile à terme « une théorie métaphysique de l'être en général » (*EN*, p. 401), dont la conclusion esquissera les possibilités, hypothétiques, par contraste avec les certitudes de l'intuition et de la réflexion pure, et les options d'existence de la vie morale.

Les difficultés s'articulent. Le « il y a » enveloppe un rapport à l'être *alors même* que l'être est hors de tout rapport. Comment est-ce possible ? Sartre répond par les idées de décompression et de néantisation, qui ont à charge de penser la possibilité d'un dévoilement et d'un monde à même l'être pur indifférencié et

15. *L'Imaginaire*, 1940, Paris, Gallimard, coll. « Idées », 1978.

indifférent. La conscience ne saurait constituer un monde à partir d'elle seule, mais pour sa part l'en-soi ne peut rien fonder. Notre expérience s'élucidera donc à partir d'une étude de la néantisation dont les différentes structurations, de complexité croissante, rendent compte des dimensions de plus en plus riches de dévoilement.

Structure et perspectives

Étudier la composition et la progression de *L'Être et le néant* permet d'en approcher de plus près la signification[16]. *L'Être et le néant* expose en effet une analytique existentiale fondée par l'explicitation des modes d'être. Les différentes structures de l'être-au-monde « représentent plusieurs dimensions de la néantisation » (*EN*, p. 172) ordonnées dans un mouvement de complexification croissante. Il s'agit de décrire ce qui est (tâche de l'ontologie) pour fixer un cadre à la métaphysique (envisager l'unité des régions d'être et la synthèse des types d'être que l'ontologie distingue) et à la question morale puisque l'être-pour-soi configure son rapport à l'être de manière singulière et existentielle, et se trouve voué à un projet d'être (le désir de se fonder) ouvert cependant à l'alternative de la mauvaise foi (où la liberté se dissimule) et d'une attitude se libérant des mystifications (orientée par la conscience de sa liberté).

Ce mouvement part de l'événement absolu qu'est le pour-soi dans sa forme élémentaire, voire même du mouvement (esquisse d'une décompression interne à l'être[17]), et remonte peu à peu vers des formes plus riches de néantisation, avec pour point de mire, et référence constante, l'expérience que nous connaissons. La partie

16. Voir Gerhard Seel, *La dialectique de Sartre*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1995.

17. Voir p. 245 : « le mouvement ne saurait être dérivé ontologiquement de la nature du pour-soi ».

I expose une démarche régressive, allant de l'être vers le néant, qui exhume les structures immanentes du pour-soi, et la partie II, amorce de la démarche progressive, comment ces structures sont corrélatives d'une différenciation de l'être et configuratrices d'un monde. C'est avec les parties III et IV que les structures dégagées répondent au projet d'une configuration existentiale nécessaire et suffisante pour l'expérience spécifiquement humaine. La troisième partie s'attache à l'examen du seuil de ces nouvelles structures : l'être-pour-autrui, qui introduit des caractères dont le pour-soi « seul » ne peut rendre compte, puis la quatrième partie présente, à partir de l'action, les conditions sous lesquelles s'organise l'expérience humaine individuée. Le pour-soi entretient avec l'être une relation expressive d'un projet existentiel singulier et d'un choix d'être qui s'éprouvent d'abord de manière affective, tout en restant disponibles pour une reprise qui reconnaît le rapport de la liberté aux valeurs. Il y a passage de la problématique existentiale à l'investissement de ces structures par des conduites types vécues singulièrement par l'existant selon le projet qui lui est propre, et indication d'une possible reprise de l'existant par lui-même selon un projet moral.

Ce parcours quasi scénarisé selon une progression dégageant successivement, si on schématise, l'être du phénomène (introduction), le non-être (partie I), l'être pour-soi (partie II), l'être-pour-autrui (partie III), l'être existentiel en situation (partie IV), suit une logique, non seulement d'enrichissement, mais d'élucidation méthodique. Sartre déclare procéder à des « déductions » (*EN*, p. 230) lorsqu'il expose ce qui dérive d'une structure d'être. L'ontologie cherche à obéir à un « ordre rigoureux » dans le discours (*EN*, p. 255). Aussi le connu sera-t-il abordé après le connaître (par exemple, le corps objectif après la transcendance), le connaître après sa structure originaire (la transcendance après la présence à soi), etc. L'ordre de l'ouvrage vise à détailler des niveaux existentiaux s'enchaînant progressivement selon des relations de condition à conditionné.

Mais cette ontologie déductive doit aussi régulièrement intégrer une donnée de fait, extérieure à la structure d'être analysée. L'étude de ce qui rend possible l'expérience qui est la nôtre rencontre dans sa progression des contingences qui fracturent la déduction d'un « c'est ainsi » dont on ne peut rendre compte, à commencer par l'être, contingence originelle qui soutient constamment l'être pour-soi et les autres contingences, qui la manifestent : le monde, le corps, l'apparition d'autrui, etc. La logique déductive des structures du pour-soi fait alors place à des descriptions issues de l'intuition des données de fait.

L'élucidation est donc obligée d'une part de s'y reprendre à plusieurs fois, lorsqu'un moment de contingence détermine un nouveau point de départ, d'autre part de progresser en zigzag[18] puisque la méthode consiste à éclairer l'une par l'autre l'expérience constituée qui est la nôtre et sa possibilité du point de vue des modes d'être. L'ordre de l'exposition ne peut manquer d'anticiper ses résultats. Qui plus est, il faut à l'investigation des différentes infrastructures de la conscience des instruments et des techniques progressivement conquis dans le mouvement de l'analyse. D'où l'affirmation régulière dans le texte d'un enrichissement de la méthode. Ce sont autant la méthode que le contenu de l'analyse qui s'exposent selon un mouvement d'aller-retour (dont nous allons voir qu'il doit s'effacer au profit de la synthèse). Tandis que l'analyse doit respecter un ordre de présupposition pour ne pas faire jouer à un stade inférieur de constitution (du point de vue analytique) ce qui ne sera possible qu'à un niveau ultérieur, les exemples sont empruntés à la vie humaine, c'est-à-dire à un pour-soi situé au sommet d'intégration des niveaux existentiaux (ce qui n'est pas sans compliquer la lecture).

18. C'est ainsi que Husserl qualifie sa démarche (*Recherches Logiques* II, t. f. p. 17 et *Krisis* § 9). L'absence de présupposition s'accomplit dans le cercle de l'explicitation qui oblige la phénoménologie à faire usage de concepts dont elle poursuit l'élucidation. D'où son mouvement spécifique en zigzag.

De là ce que nous appellerons un dualisme méthodologique : du point de vue analytique, le point de départ est l'existence concrète, mais du point de vue de la progression synthétique, le point de départ est la pauvreté abstraite des structures élémentaires. Ces deux mouvements méthodologiques se croisent, la synthèse exigeant l'analyse pour progresser, jusqu'à se boucler : la quatrième partie retrouve la totalité « homme-monde », point de départ de la première partie. Mais la structure en miroir du texte ne doit pas effacer l'effort manifesté pour ordonner les différentes structurations existentiales selon des priorités de conditionnement.

En conséquence de ces remarques, le titre semble à certains égards un vestige de la première intuition de l'œuvre, dans les années 1939-1940, qui jouent en trompe-l'œil depuis la démarche ontologique de 1943. Merleau-Ponty a par exemple cru (dans le texte posthume et inachevé *Le Visible et l'invisible*) pouvoir y lire, et y dénoncer, un dualisme. De nombreuses formules du texte évoquent en effet l'idée d'un couple. Mais c'est pour dépasser cette idée. Sartre peut ainsi écrire : « chaque fois que nous abordons l'étude de la réalité humaine d'un point de vue nouveau, nous retrouvons ce couple indissoluble, l'Être et le Néant » (*EN*, p. 156). Mais la néantisation explicitant cette indissolubilité, il y a moins couple dualiste qu'implication : « le Néant [n'est pas] *en dehors* de l'être [ni une] notion complémentaire et abstraite » (*EN*, p. 56). Il n'y a jamais l'être d'une part *et* le néant (la conscience) d'autre part. Sartre n'envisage de synthèse « réconciliatrice » qu'à titre d'hypothèse métaphysique, avec la perspective d'un dévoilement saisi depuis la totalité de l'être comme « tentative » pour l'être d'être cause de soi et de « lever la contingence de son être », (*EN*, p. 120). L'ontologie se trouve d'ailleurs arrêtée au seuil de l'hypothèse par l'obstacle logique de ne pouvoir prêter à l'être un projet, *se* fonder, dont la possibilité ne surgit qu'avec le pour-soi (« l'ontologie se heurte ici à une contradiction profonde », *EN*, p. 669).

C'est le pour-soi qui fait éclore du néant dans le monde, « affaiblit » la structure de l'être, et s'affecte lui-même d'un néant qui rend cette néantisation inaccessible à l'être : rien du monde n'agit sur la conscience dévoilante. Un rapport de passivité est un dévoilement de passivité, même si, c'est sa définition, il affecte mon être : je m'endors, je fatigue, je m'évanouis, je somatise, je vieillis, etc., désignent des *vécus* et non de simples séquences causales[19]. Ainsi, de manière générale, relativement à tout ce qui est vécu et dévoilé, la conscience est « libre »,

19. Du point de vue de la philosophie de l'esprit, l'analyse sartrienne s'oppose aux théories de l'identité de l'état physique et de l'état mental. Elle s'accorde en revanche avec la théorie des *qualia* qui pose le caractère irréductible à toute saisie objective de l'épreuve en première personne du vécu, à commencer par le vécu perceptif : ainsi, la saveur pour moi du chocolat quand je le déguste, que nul ne peut ni observer de l'extérieur (par exemple, par imagerie cérébrale) ni sentir à ma place, ou « comme moi », puisque ce ne serait jamais alors que « sa » propre saveur (voir T. Nagel, *Qu'est-ce que tout cela veut dire ?*, 1993, Éditions de l'Éclat, 2003). Sartre approfondit d'ailleurs la notion de saveur, lui reconnaissant une « architecture complexe » : il peut ainsi y avoir une signification de la saveur du chocolat, la saveur étant expressive d'un rapport à l'être (*EN*, p. 661-662). Il reste que je me l'approprie, et que la saveur de la matière « chocolat » devient, goûtée par moi, « existentielle » sur fond d'auto-affection de la conscience (être pour-soi). Cette qualité conscientielle de la saveur coïncide avec son dévoilement. À ce compte, l'aspect vécu de l'état mental effectif, dans son occurrence, par contraste avec l'état mental type (par exemple ma douleur présente, expérience singulière, par contraste avec la douleur en général), ne relève pas *en tant que tel* de la causalité, sans la contredire non plus, car nous ne pouvons rien invoquer qui serait incompatible avec les connaissances scientifiques. La notion de liberté trouve ici son point d'ancrage (voir note 27). L'analyse sartrienne de la conscience pose enfin la question de son articulation possible au fonctionnalisme (qui dit que les états mentaux réalisent des fonctions, sans nécessairement accréditer la théorie de l'identité). À sa lumière, en tout cas, l'approche « hétéro-phénoménologique » prônée par Dennett (réinscrire le point de vue de la première personne dans celui de la troisième), qui entend sauter par-dessus le cercle du vécu (les *qualia* sont niés), demeure moins convaincante que la reconnaissance d'une structure « conscience » irréductible (comme chez F. Varela, J. Fodor, ou encore J. Searle).

d'une liberté qui n'est pas un attribut de « l'homme », car elle précède et « rend possible » son essence (*EN*, p. 59-60). Avant de découvrir l'existence comme problème, puisque je suis responsable de mon être à même sa nécessité de fait et son caractère injustifiable (*EN*, p. 120), la liberté désigne le dévoilement même, premier moment de l'expérience.

Il n'y a donc aucun problème de rapport entre l'en-soi et le pour-soi en tant qu'ils sont deux dimensions « trans-phénoménales » du dévoilement. Leur unité est première dans le phénomène. Sartre dit dès le début qu'ils sont des abstraits, et que seul le phénomène est le concret (*EN*, p. 37-38[20]). Ce qui existe, c'est la couleur rouge de l'érable, son bruissement, ses qualités, aspects du monde valant pour la conscience, laquelle désigne à la fois ce dévoilement et l'instance pour laquelle vaut ce dévoilement de ce qui est. C'est ce que formule la conclusion : s'il y a rapport du pour-soi à l'en-soi, le pour-soi désigne ce rapport lui-même. « Le pour-soi [seul] est quelque chose comme un abstrait » (*EN*, p. 669). Il faut l'être pour qu'il y ait phénomène, mais l'en-soi ne pouvant rien fonder, la liaison synthétique de l'en-soi et du pour-soi est le pour-soi lui-même. C'est à ce lien premier que fait référence une « ontologie phénoménologique » : il n'y a rapport à l'être que sur le fond d'une phénoménalité et de phénoménalité que sur le fond d'un rapport à l'être.

Ce qu'on trouve, quand on passe de l'abstraction au phénomène, c'est « l'union spécifique » (*EN*, p. 38) de l'être au monde, unité première qui ne réunit pas deux termes séparés, mais exprime une « liaison originelle » (*EN*, p. 121), à l'instar de l'union substantielle de Descartes. Le modèle classique d'intelligibilité qui décompose pour reconstruire ce qui est à comprendre est mis en défaut, car il pense la synthèse comme

20. Remarque reprise au début du chapitre sur la transcendance, p. 207, puis dans la conclusion, p. 669-670.

résultat, tandis que c'est la synthèse qui est à comprendre[21]. L'être n'est jamais quelque chose, il demeure hors de tout rapport et de toute qualification. Le néant de l'être pour-soi n'est jamais que le « rien » de l'ouverture à quelque chose. Dans le monde, je peux découvrir des « néants » à titre de réalités structurées par une négation (que Sartre appelle « négatités ») : l'absence d'une personne, la disparition du vase qui s'est brisé, un regret, une distance, une ignorance, une distraction, etc. Mais, s'agissant du caractère non substantiel de la conscience, établi dans *La Transcendance de l'Ego*, et repris par *L'Être et le néant*[22], *L'Imaginaire* a précisé qu'il y a moins néant que néantisation[23]. La conscience n'est rien, ne paraît jamais, n'est pas quelque chose du monde. Et « la liberté ne saurait être rien autre que cette néantisation » (*EN*, p. 483).

Une des originalités de *L'Être et le néant* consiste sans nul doute dans l'affirmation d'un être qui doit soutenir le dévoilement. La conscience est non indépendante. Il est dans son être d'impliquer un être autre que le sien. Ce que Sartre appelle la « preuve ontologique ». Pareille affirmation ne se trouve ni chez Husserl ni chez Heidegger. Il y a dans la visée un être dont la visée ne peut répondre, qui renvoie sur le plan phénoménal à l'« adversité » de l'objet dévoilé et à ce dont la conscience ne décide pas (ce qui fonde l'idée du « dévoilement »). Mais l'être affirmé étant en deçà de toute différenciation, Sartre l'associe, dans l'intuition, à un « phénomène d'être » (*EN*, p. 14). Même si l'en-soi n'est jamais phénomène, certaines expériences, Sartre cite l'ennui ou la nausée, font affleurer ses caractères d'être massif, opaque, indifférent. Hors du sens, l'être « est sans raison, sans cause et sans nécessité » (*EN*, p. 667).

21. Il y a là une constante sartrienne puisque *L'Idiot de la famille* s'ouvre sur une dénonciation de l'extrapolation métaphysique que recouvre une méthode de l'aller-retour s'effectuant aux dépens du moment réel de la synthèse (I, p. 73).

22. Voir notamment p. 606 et 667.

23. Voir la conclusion.

Il est l'injustifiable : ce qui est « de trop » (*EN*, p. 33), là où la conscience, insuffisance d'être, n'est « pas assez ». « C'est parce que la réalité humaine *n'est pas assez* qu'elle est libre » (*EN*, p. 485). Mais il s'agit d'une situation à double face : la liberté désigne ce « qui fait qu'*il y a* des choses » en tant qu'elle découvre, comme par ricochet, à même le dévoilement, un caractère d'en-soi dans ce qu'il y a. La liberté fait qu'il y a des choses « avec toute leur indifférence, leur imprévisibilité et leur adversité » (*EN*, p. 554).

La relation ontologique du pour-soi à l'être qu'il n'est pas est donc tout à la fois le problème et la solution du projet de 1943. Le « il y a », conversion de l'être à la phénoménalité par le surgissement du pour-soi, s'éclaire avec la compréhension de l'être au monde comme être libre. Ce que décrit l'ontologie a-t-il un sens et une unité du point de vue de l'être ? Oriente-t-il une morale ? Avec ces questions, la conclusion de *L'Être et le néant* interroge les fondements de l'œuvre, projette au-devant d'elle ses propres soubassements. La dissymétrie des régions d'être dans le dévoilement se répète cependant. Ce qu'il en est de la liberté du point de vue de l'être nous demeure inaccessible. Il reste en revanche pleinement à savoir, ou plutôt à choisir, ce qu'il en est de notre liberté pour elle-même. Les *Cahiers pour une morale* préciseront la perspective morale du rapport au « il y a » par le passage de la liberté originelle à la liberté réflexive, qu'opère la lucidité vis-à-vis de mon caractère dévoilant. La conscience « authentique » (un terme dont Sartre se méfie en 1943 pour son contenu moralisant, mais qu'il acceptera comme synonyme de l'assomption lucide par l'existant de sa situation) découvre sa responsabilité de faire que de l'être soit. Et ces mêmes *Cahiers* ouvriront le problème de l'accès à la liberté concrète dans le champ de l'action. L'horizon de *L'Être et le néant* est une éthique de la liberté : la possibilité d'un projet qui aurait la liberté « pour fondement et pour but » (*EN*, p. 627), sans la poser en valeur transcendante, hypostase qui reconduirait l'existence à un projet d'appropriation et

d'être contraire aux exigences mêmes de la compréhension de la liberté. En ce sens, écrire *L'Être et le néant* relève déjà des propositions qu'une liberté se fait à elle-même vis-à-vis d'autres libertés, qui le liront.

L'Être et le néant après *L'Être et le néant*

Comment Sartre lui-même a-t-il apprécié son projet ? Nous choisissons trois jugements rétrospectifs de l'auteur, qui précisent A) le thème, B) la méthode, et C) la limite de *L'Être et le néant*.

A) Lorsque Sartre revient sur *L'Être et le néant* pour en caractériser l'entreprise, il dit que c'est un « ouvrage sur la liberté » (*La Cérémonie des adieux*, entretien de 1974, 453[24]). Cette déclaration n'est pas isolée. Elle innerve le propos du texte. Elle correspond aussi à la résolution d'ordre moral notée dans les *Carnets de la drôle de guerre* : « critiquer [la] liberté en l'air », attitude de détachement relevant de la mauvaise foi, que Sartre se reconnaît en 1939, et prendre la pleine mesure de la liberté indissociable d'un « enracinement profond dans le monde » (*Carnets*, p. 538). Cette nouvelle compréhension de la liberté, qui émerge en 1939 (« le passage s'est opéré cette année », *ibid.*, p. 577), éclaire la caractérisation rétrospective de l'ouvrage, permettant de dire qu'elle conduit au cœur d'une intention réalisée, à la requalification ontologique près de cette intention.

Que signifie en effet un tel énoncé : « ouvrage sur la liberté » ? La liberté n'est pas à confondre avec la capacité, le pouvoir de faire, et la volonté n'est pas le phénomène qui y donne proprement accès. Sartre rappelle que la liberté est à entendre au sens philosophique (*EN*, p. 528-529) : elle nomme un mode

24. *La Cérémonie des adieux*, Paris, Gallimard, 1981, voir aussi p. 503.

d'être constitutif du dévoilement. Autrement dit, elle coïncide avec l'existence même, terme où se désigne, non une réalité parmi d'autres, mais ce par quoi quelque chose se manifeste, vaut, fait sens. Et c'est la réciprocité entre la liberté et la situation qui explicite l'expérience humaine (« il n'y a de liberté qu'en situation et il n'y a de situation que par la liberté », *EN*, p. 534). En cela, souligne la conclusion, la réalité humaine n'est pas un fait à l'instar d'un « donné », parce que c'est avec elle que du donné est possible. Je peux bien dire, voir, sentir, que je suis une réalité matérielle fragile et mortelle, un être naturel aux caractères spécifiques, un phénomène passible d'explication causale, mais toutes ces significations manifestent un mode d'être autre que celui des choses qui ne valent pas pour elles-mêmes. Dire que *L'Être et le néant* est une œuvre sur la liberté, c'est dire d'abord qu'elle porte sur la structure qui rend possible toute expérience, donc aussi sur sa propre possibilité réflexive d'élucidation de notre situation d'existant.

Il faut prendre la mesure de cette situation de pensée dont tout l'ouvrage dépend et qu'il « parcourt ». Il ne s'agit pas d'étudier un thème qui renverrait à la position d'un objet dans l'expérience, où la liberté apparaîtrait en attribut plus ou moins problématique de notre existence. La liberté précédant l'essence, l'entreprise sartrienne n'est pas une sociologie ou une psychologie. Même la présupposition anthropologique se trouve discutée, puisque le pour-soi n'est pas nécessairement relatif à l'expérience proprement humaine (on pourrait imaginer un pour-soi qui ne serait pas « homme », *EN*, p. 322). L'exploration de la phénoménalité conduit en deçà de toute théorie de la connaissance. Il n'y a pas d'abord ou premièrement un objet et un sujet, ni d'abord un homme puis la liberté (*EN*, p. 59-60), ni même d'abord un « avant et un après[25] ». Il y a d'abord ou premièrement un « il y a » qui les rend possibles depuis

25. Voir le développement sur « La temporalité statique », notamment p. 171.

l'événement absolu du pour-soi. Mais Sartre ne reprend pas pour autant à son compte un projet de philosophie première, car il refuse de « suspendre » l'existence, c'est-à-dire la dimension de fait du sens. Au contraire, c'est là ce qui l'intéresse : il y a un fait du sens, nous sommes là comme existant pour lequel vaut un monde, et cette position irréductible d'existence, fût-elle une contingence, définit pour nous une nécessité de fait indépassable. Nous devons partir de ce que nous sommes de fait, bien que par cette facticité rien de phénoménal ne puisse être au juste désigné, puisque ce qui apparaît et prend sens dans le monde est ce que cette expérience rend possible.

Sans doute y a-t-il quelque chose d'étrange dans cette liberté qui couvre la phénoménalité, sous l'angle le plus large, et se concentre en même temps dans une position d'existence singulière, celle de chacun. Sartre développe la critique du point de vue de survol, qui est pour lui l'autre bénéfice inaliénable, avec l'intentionnalité, de la phénoménologie. Éclairer « toute expérience possible » en tant qu'expérience de l'homme, c'est aller jusqu'à l'expérience individuée, finie, située, d'un existant saisi dans l'étoffe de son histoire et de ses déterminismes, investi et transi d'un « réel » indissociable de ses choix. Voilà aussi ce que propose de comprendre le texte : la liberté originaire comprise à la lumière ontologique du mode d'être pour-soi coïncide, pour la réalité humaine, avec la liberté existée, telle que chacun de nous la vit concrètement pour son propre compte dans sa situation (unité établie par le biais de la temporalisation : saisi dans son ipséité, « le pour-soi n'est que comme l'individualité unique dont le processus d'historialisation est indivisible », *EN*, p. 194, mais aussi par le langage, le corps, l'être-pour-autrui, l'action et l'affectivité).

L'éclairement de notre existence singulière par la réflexion pure découvre enfin la liberté possible, celle qui, de « destin », se saisit aussi comme « dévoilement-créateur » responsable de ce qui est. L'existence ne fuit plus alors les visages du monde (donc également l'*ego*) et s'ouvre à une « morale de

la finitude » (*CM*, p. 163), tressage de la liberté originaire, de la liberté individuée et de la liberté des autres, qui sera aussi l'enjeu de l'analyse du social. Par sa définition de l'ouvrage comme « ouvrage sur la liberté », Sartre le situe au cœur de toute sa pensée.

B) Dans un autre jugement rétrospectif sur *L'Être et le néant*, de 1961, Sartre en décrit le geste comme une « éidétique de la mauvaise foi[26] », c'est-à-dire une description des structures originelles de notre pensée et de la tendance de cette pensée à se les masquer. L'esprit de sérieux, qui règne dans la vie quotidienne (*EN*, p. 194-195), nomme la propension de l'homme à se saisir à partir du monde, du donné, et des effets de ses actes. À être d'abord l'homme de la « conséquence », non l'homme « principe » (*Carnets*, p. 579, repris dans *EN*, p. 626). La philosophie lie donc sa possibilité au désamorçage de l'automystification de notre pensée lorsqu'elle se dissimule son mode d'être. C'est cette attitude qui perce à jour la conscience originelle sous ses masques, et qui est aussi, cultivée par la volonté, une méthode, que Sartre appelle la réflexion pure. Tout *L'Être et le néant* parle des conduites de mauvaise foi, celles du pour-soi en quête d'être, pris dans ses objectivations psychiques, fuyant sa liberté. Ce que Sartre rappelle lorsqu'il évoque le projet d'appropriation de l'être (pour délimiter le propos moral à venir) : « nos descriptions n'ont visé jusqu'ici que la réflexion "complice" » (*EN*, p. 627). Et tout *L'Être et le néant* procède, ce faisant, de la réflexion pure, engageant chez le lecteur l'exigence de ne pas faire que lire un texte, mais de faire sienne l'expérience de pensée qui le rend possible et que son écriture manifeste.

Aussi Sartre parle-t-il d'une « *catharsis* » (*EN*, p. 190) pour définir l'accès à la réflexion rendant possible son projet philosophique. Je ne peux penser du point de vue de la

26. « Merleau-Ponty vivant », *Situations, IV*, Paris, Gallimard, 1964, p. 196.

réflexion pure qu'en me délivrant de certaines constructions de sens : les « objectivations » psychiques et les projets faussaires ou aliénés au regard de l'ontologie qui font d'abord obstacle à la possibilité de comprendre le sens du mode d'être propre à l'existence. La liberté tend à se fuir car elle est source d'angoisse. En retour, l'angoisse sera conscience révélatrice de la liberté[27]. Et il faudra une attitude méthodique particulière, corrigeant les déformations de l'objectivation, pour saisir la liberté dans l'angoisse et retrouver la vie immédiate (*EN*, p. 675). La *catharsis* désigne donc au juste une sorte de contre-conversion réflexive : la conversion réflexive pure, ou plutôt purifiante, redresse la « conversion » spontanément falsificatrice vis-à-vis de la vie immédiate de la conscience.

Ici des problèmes complexes se dessinent : pourquoi et comment certains individus accèdent-ils à la réflexion purifiante et pas d'autres, piégés dans la réflexion complice[28] ? La philosophie peut-elle communiquer cette expérience ? La lecture de *L'Être et le néant* y conduit-elle ou bien l'œuvre n'est-elle lisible qu'en la supposant réalisée ? Est-elle ancrée dans la

27. Rejoignant l'idée de Kant qu'il n'existe pas de preuve phénoménale de la liberté. Sartre parle de la liberté comme « condition requise » pour le dévoilement (*EN*, p. 59). Mais, de même, *mutatis mutandis*, qu'il existe pour Kant une épreuve immanente de la liberté, source de l'imputation morale, Sartre (qui rejette quant à lui le dualisme kantien de l'existence phénoménale et du caractère intelligible de notre être, et qui récuse la séparation radicale introduite par la loi pratique) décrit la saisie de la liberté par elle-même dans un vécu spécifique, l'angoisse, et comme une qualité immanente à tout vécu (voir *supra* note 19). La réflexion pure peut saisir cette dernière, d'une part, en isolant la structure de dévoilement « libre » constitutive de la conscience (c'est par moi, comme pure subjectivité, que tout advient en tant que sens), d'autre part, en reconnaissant que je subis comme une facticité sa propre nécessité (je ne suis pas libre d'être libre, « je suis condamné à être libre », *EN*, p. 484).

28. Il n'y a pas de troisième terme pour Sartre, notamment pas de réflexion contemplative, voir notamment *EN*, p. 190 et *CM*, p. 495.

contingence d'une aptitude individuelle ou bien relève-t-elle d'un chemin d'apprentissage balisé par une pédagogie réflexive comme l'ont cherché Husserl et Fink ? D'où vient la conversion du rapport à l'angoisse qui, de motif de fuite, devient révélatrice ? Ces problèmes sont ceux que pose *L'Être et le néant* vis-à-vis de sa propre possibilité et de sa justification. Ils appartiennent pour Sartre à la morale de l'authenticité comme morale « impossible et nécessaire », une morale faisant de sa question le chemin de la réponse, une morale ouverte au problème de la morale, dont les *Cahiers pour une morale* et *Vérité et existence* ajouteront qu'elle implique aussi un rapport spécifique avec autrui (lucidité et vérité sont des œuvres communes, engageant des situations historiques et collectives).

Comment peut-on concevoir et écrire *L'Être et le néant*, « ontologie d'avant la conversion » (*CM*, p. 13) ? Le thème de la « conversion » reprendra à nouveaux frais dans les *Cahiers* la question husserlienne de la motivation réductive. Sartre y esquisse une réponse où la rationalité méthodique s'enracine dans la contingence de l'effectivité morale : on ne peut pas « montrer comment » s'opère l'accès à la réflexion pure à partir de la réflexion impure, car « nous aurions affaire à une dialectique, non à une morale » (*CM*, p. 13). Nous ne pouvons que décrire une *possibilité*. Que cette possibilité s'accomplisse ou non est le « drame libre de la personne », lui-même lié au « drame » de l'humanité, comme « source finie et historique des possibles » (*CM*, p. 14). *L'Être et le néant* « se possibilise » à partir d'une situation individuelle et historique déterminée (*ibid.*), dont il ne peut se déduire (le projet ne serait plus possibilisation, libre reprise de sa situation), pas plus que sa signification ne saurait se décrypter hors de ce milieu opaque et de l'œuvre réalisée, c'est-à-dire hors de la « description réflexive de son entreprise concrète » (*CM*, p. 494). L'ontologie « doit s'arrêter » là où commencent l'individuation (*EN*, p. 621) et les « données premières inexplicables » de la personnalité invoquées par la psychologie commune (*EN*, p. 605), ainsi que les conditions

socio-historiques et les « particularités concrètes » des relations à autrui où se configure l'entreprise subjective (*EN*, p. 447).

C) D'où le troisième jugement rétrospectif que nous prenons à témoin pour cerner, cette fois, en quoi ce qui se poursuivait en 1943 fit à terme figure de moment à dépasser aux yeux de son auteur. « *L'Être et le néant* n'en reste pas moins un monument de rationalité. Ce qui le fait tomber, finalement, dans l'irrationalisme, puisqu'il ne peut rendre compte rationnellement des processus intervenant "en dessous" de la conscience » (« Sartre par Sartre », *New Left*, 1970[29]). En approfondissant la question morale à travers les thèmes de l'historialisation et de l'individuation, Sartre en vient en effet à considérer que *L'Être et le néant* ne fait pas assez droit aux processus constitutifs du vécu, ce dernier terme se substituant progressivement à celui de conscience. Il faut saisir davantage une dimension d'échappement à soi de la subjectivité, synonyme de son immersion dans une situation. Dans un entretien de 1976, Sartre insiste : le point de vue de *L'Être le néant* est à cet égard insatisfaisant et approximatif, alors que *La Transcendance de l'Ego* s'était montrée sensible à cette immersion[30]. Qualifier *L'Être et le néant* d'entreprise excessivement rationaliste revient à suggérer qu'elle est restée pour partie prisonnière de l'illusion du primat théorique de la connaissance qu'elle dénonçait elle-même d'entrée (*EN*, p. 17-21). À partir des années 1947-48, Sartre mettra de la distance avec la philosophie de la conscience. Il parlera d'une *praxis* (terme absent de *L'Être et le néant*) se constituant dans un mouvement d'intériorisation et d'extériorisation (*Critique de la raison dialectique*), il soulignera une dialectique interne

29. Repris dans *Situations, IX,* Paris, Gallimard, 1972, p. 112.

30. Leo Fretz, « An Interview with Jean-Paul Sartre », *Jean-Paul Sartre. Contemporary Approaches to His Philosophy*, H. J. Silverman and F. A. Elliston (ed.), Pittsburgh, Duquesne University Press, 1980, p. 233-234. Voir, en effet, *TE*, p. 86.

à la vie psychique, opaque à elle-même (« il y a un inconscient *au cœur même* de la conscience », *Mallarmé*[31]), il détaillera la trame subjective du vécu, en particulier le travail des synthèses passives (*L'Idiot de la famille*), et il évoquera les processus d'aliénation qui fragilisent la morale concrète (par exemple dans les manuscrits de Cornell).

À une entreprise étroitement rationaliste, procédant par concepts, Sartre opposera sans cesse davantage une philosophie de la compréhension développant des notions à partir d'un apprentissage réflexif où l'existence s'appréhende à même le dévoilement, la phénoménalité, le monde. Les notions sont des concepts en situation : c'est notre vie immédiate, dont relève la spontanéité réflexive, qu'il faut retrouver en deçà des objectivations que projette l'instrument réflexif. « Celui qui réfléchit sur moi, ce n'est pas je ne sais quel pur regard intemporel, c'est moi, moi qui dure, engagé dans le circuit de mon ipséité, en danger dans le monde, avec mon historicité » (*EN*, p. 188). Il y a une irréductibilité de l'existence au connaître qui impose de revenir à l'expérience pour comprendre le savoir. Si les concepts sont nécessaires pour l'élucidation réflexive, celle-ci doit, contre le « point de vue de survol » (*EN*, p. 393), rejoindre une forme d'investissement contextuel de la pensée. Sous l'aspect lisse des propositions philosophiques, ce sont la contingence de notre être, la facticité de notre situation historique et biographique, l'imprévisibilité et l'aspérité du réel qui ont à être pensées. La vie humaine n'est pas facile[32]. Et le monde humain est traversé de violence.

Tel est donc déjà le point d'ancrage du propos de 1943 qui se veut, non philosophie première, mais philosophie d'une

31. *Mallarmé*, Paris, Gallimard, 1986, p. 89 (nous soulignons).

32. Sartre associe régulièrement le « facile » à la mauvaise foi, et la « joie » d'être et de dévoiler ne s'opposera pas dans les *Cahiers* à la lucidité de l'existence vis-à-vis de ses limites, ni même aux épreuves de la vie. Voir aussi ici même ce que note Juliette Simont de l'aspect « harassant » des rapports entre transcendance et facticité.

expérience première, du sein de la liaison originelle avec l'être et la contingence. Cette expérience, en tant que nous la sommes, désigne l'engagement dans un « il y a » toujours déjà configuré en situation singulière concrète et finie. La conscience est tout entière son corps, sa situation, sa visée. Mais si ce monde est mien, j'en suis en même temps radicalement séparé comme conscience, car il *est*. Le réel ne m'attend pas. Il ne se mesure pas sans reste à ce que j'en dévoile, et mon existence n'est pas ordonnée à une fin inscrite dans un illusoire ordre des choses. La relation ontologique accomplit la philosophie de la transcendance que la seule référence à la phénoménalité menaçait de dissoudre.

Enfin, Sartre ne serait pas Sartre s'il n'avait, au cœur de l'immanence, introduit le thème de la contingence de mon être comme source de la question morale. *L'Être et le néant* s'organise aussi autour de ce centre de gravité : l'intuition de ma contingence au fond du *cogito*[33]. La conscience éprouve n'être pas le fondement de sa *présence au monde*. La nécessité de sa contingence (ne pas pouvoir ne pas exister) renvoie l'existence à la contingence de sa nécessité (ne pouvoir répondre de son être). Fondement de sa néantisation, non de son être, l'être pour-soi cherche à sauver sa propre existence de la contingence. Quel projet, alors, pour qui sait devoir refuser à la fois la fuite de l'être (je ne suis que ma situation) et la quête de l'être (je ne suis jamais *rien*), la fuite de sa liberté (angoissante) et la quête de la liberté (irréductible à une valeur posée) ? Cette question, que la liberté exige de maintenir vive, hante l'œuvre. Elle infléchit la méthode et le sens : si « l'être humain [ne peut] faire l'objet d'un concept[34] », parce qu'il ne peut se saisir de façon thétique, en se réduisant à un objet du monde, alors la réflexion doit « assouplir les concepts » (*CM*, p. 490). Elle incarne le rapport modifié de l'existence avec elle-même :

33. Voir le § « La facticité du pour-soi », p. 115 *sq*.
34. *Mallarmé*, *op. cit.*, p. 137.

l'être humain, en question dans son être, peut vivre « l'accord avec soi » comme dévoilement de sa liberté (*CM*, p. 495), par contraste avec un projet de coïncidence avec soi-même. Elle ouvre le discours monologique de la réflexion à un sort commun : à l'appropriation avec soi (illusion d'égaler l'existence projective à l'existence réfléchie) se substituent la solidarité de ma liberté avec celle des autres et l'amour (distinct d'un projet d'appropriation, *CM*, p. 523). J'accède ainsi à « l'unité *morale* », saisie de ma volonté par ma volonté qui reconnaît « le caractère inappropriable de l'*Erlebnis* réfléchie » et son indéfectible lien aux autres libertés (*CM*, p. 496)[35].

Ainsi, en dépit de son apparente sévérité, le jugement de 1961 ne se réduit pas à un désaveu : il confirme plutôt une des veines inspiratrices de *L'Être et le néant*, dont son auteur s'accuse de n'avoir pas su satisfaire toutes les exigences. Pour saisir l'inspiration qui guide l'ouvrage de 1943, sans doute gagne-t-on à le comprendre, non pas comme une suite de débats avec des thèmes classiques de la philosophie, ce qu'il est pour une part, mais sous l'angle qui restitue la signification la plus originale du projet sartrien, que nous pourrions formuler comme celui d'un « connais-toi toi-même » que ne gouverne plus, paradoxalement, le présupposé de la connaissance. Là est peut-être le propre d'une philosophie de l'existence, qui participe d'un charme auquel ont été sensibles d'innombrables lecteurs malgré la part d'aridité du texte et ses ellipses, de méthode notamment. C'est alors en vérité la recherche d'une autre rationalité qui se profile sous le reproche « d'irrationalisme ». Sartre entend ouvrir la raison aux processus qui la nourrissent, mais où elle est enserrée, avec lesquels elle doit « faire », et sans lesquels elle ne serait pas. La raison doit, pour ainsi dire, se prendre en écharpe elle-même pour se reconnaître sensible, historique, pratique, incarnée,

35. Sur le thème de l'appropriation et de l'amour, nous renvoyons aux études ici même de Kim Sang Ong-Van-Cung et Jean Bourgault. Voir *EN*, 414 *sq*.

altérisée, ignorante (« l'homme est *ignorance de soi* »[36]), et rester fidèle à un vécu plus susceptible de compréhension que de connaissance. Cette raison cherche à se saisir comme existence qui *s'existe* tout en étant indissolublement liée à l'altérité de l'être, du monde, d'autrui et de ses propres actes. L'existence n'est donc pas tant un thème parmi d'autres de la philosophie que le problème « aimable » (terme des *Cahiers* pour qualifier la liberté reconnue dans la dimension de l'être) qui donne sa chance à la pensée.

Aussi peut-on comprendre que *L'Être et le néant*, projet de lucidité en tension avec l'esprit de sérieux, affronté à la contingence et se sachant assigné à reconnaître sa finitude, reste, jusque dans l'autocritique, l'œuvre philosophique majeure de Sartre, dont les analyses ne sont pas remises en question pour l'essentiel dans les textes ultérieurs. Que la pensée ne cesse de se réinventer en tant que liberté, et ne puisse donc vivre son projet que dans une dimension d'ignorance, ne le saisissant qu'au passé, conduit à l'idée d'une vérité qui emprunte aussi bien à la liberté originelle et collective (*Vérité et existence*, *Cahiers pour une morale*, conférences de Cornell), qu'à la *praxis* historique (*Critique de la raison dialectique*) et au « vouloir obscur » qui commande l'individuation humaine (voir les biographies existentielles, et au premier chef *L'Idiot de la famille*, d'où est tirée l'expression, *I*, p. 391), mais confirme aussi *L'Être et le néant* qui dit comment toute limite est, non pas limite à l'existence, qui n'a de limite qu'elle-même (*EN*, p. 167-168), mais limite *pour* l'existence, jusqu'à l'extériorité absolue de la mort. Telle est la « *passion* » de la liberté (*EN*, p. 571) : ne pouvoir échapper à elle-même (« le pour-soi est condamné à être-pour-soi. C'est [...] ce que découvre la réflexion pure », *EN*, p. 195). L'existence n'a de réalité que « purement *interrogative* »

36. *Vérité et existence*, Paris, Gallimard, 1989, p. 133 (qui fait entre autres écho à la remarque de *EN* : « le 'sens' de mes expressions m'échappe toujours », p. 413).

(*EN*, p. 667). L'étude de la conduite interrogative, choisie à titre de conduite première et de fil conducteur (*EN*, p. 37), révèle ultimement, dans le recouvrement déjà évoqué du début et de la fin du développement, la coïncidence de cette conduite avec la finalité de l'entreprise : découvrir l'existence comme être « toujours *en question* » (*EN*, p. 667). C'est pourquoi *L'Être et le néant,* œuvre rationnelle qui prend, sinon l'impossible mesure, du moins le parti de l'existence, ne peut être qu'une œuvre « problématique » elle-même, dont le sens, jamais donné, toujours indiqué, se propose à la liberté d'une compréhension, y compris celle de son auteur.

Un « livre existe *contre* son auteur » écrit Sartre dans l'introduction (*EN*, p. 25). Une des leçons de sa compréhension de l'existence vaut pour le texte lui-même : il ne faut pas le figer, se rapporter à lui comme à un objet donné, mais plutôt se rendre attentif à son projet, de même que Sartre a voulu vivre au plus près la transcendance et penser au-delà des catégories, des étiquettes, des poses, des rôles, des conventions, de toute une logique de mauvaise foi et d'esprit de sérieux. Peut-on écrire la liberté ? On ne peut écrire qu'en liberté, répond *L'Être et le néant*. Le sens du texte est sa passion. Et cette rationalité pratique engage aussi la lecture, invitée à retrouver par les mots et transversalement aux 700 pages la légèreté et la ductilité de l'existence. Si un livre, une fois achevé et publié, devient la proie et l'histoire de ses lectures, certains textes, cependant, nous délogent, sans cesse, de cette histoire pour nous ouvrir à la fraîcheur renouvelée de leur intelligence et de leurs exigences. En ce sens, *L'Être et le néant* marque une double invitation de l'écriture et de la lecture à communiquer avec l'être-au-monde contre leur détermination au-milieu-du-monde. La subjectivité ne doit pas se laisser absorber par l'objectivation, y compris par l'objectivation d'une étude qui contribuerait malgré elle à donner l'impression d'avoir exposé les éléments d'une doctrine.

Genèse du « Néant », genèse de *L'Être et le néant* (À propos de la morale et de l'ontologie de Sartre)

Juliette Simont

Le néant est si intimement lié au nom et à l'œuvre de Sartre que l'on a tendance à croire que celui-ci en disposait depuis toujours comme de son concept ontologique majeur, quasi indiscernable de ceux de « pour-soi » et de « liberté ». Or il n'en est rien : ce concept parvient à son accomplissement ontologique au terme d'une genèse assez tortueuse. La retracer dans certains de ses détours permet de saisir toute la force de ce concept et comment s'y rassemblent, s'y cristallisent, y prennent une forme unitaire, efficace et originale nombre d'intuitions philosophiques qui gouvernaient la pensée de Sartre depuis ses premiers écrits phénoménologiques, et même avant. Sartre lui-même, d'ailleurs, a considéré comme non dénué d'importance ce cheminement en tant que tel (« *l'histoire* de ma pensée sur le Néant, inscrite au jour le jour[1] ») : s'il hésite, en janvier 1940, à donner un texte sur le Néant à la revue *Recherches philosophiques* qui le sollicite, c'est pour ne pas se retirer la possibilité de publier cette « histoire » en la déflorant par l'énoncé de ses résultats[2].

1. *Lettres au Castor,* II, Gallimard, 1983, p. 58.
2. *Ibid*.

Une telle enquête se trouve n'avoir pas seulement un intérêt documentaire ou érudit, mais permet d'éclairer le statut même de *L'Être et le néant*. On sait que les dernières pages du « traité d'ontologie phénoménologique » comportent l'annonce d'un « prochain ouvrage », consacré à la morale, et qui répondrait à la question suivante : qu'adviendra-t-il de la Valeur à partir du moment où la liberté s'en saura la seule source ? Le règne des valeurs disparaîtra-t-il ou des valeurs de liberté se mettront-elles en place ? Ce prochain ouvrage, on peut dire à la fois qu'il ne fut jamais écrit et que Sartre en poursuivit la rédaction durant toute sa vie philosophique (dans les années 60, il continuait à écrire profusément une morale « dialectique » et dans les années 70, il affirmait sans autre forme de procès que sa morale, finalement, c'était son *Flaubert*). Jean Hyppolite, dans cette perspective, disait à propos de *L'Être et le néant*, et il n'y mettait aucune intention péjorative : « Jean-Paul Sartre est peut-être davantage un moraliste, dans la tradition française, qu'un philosophe[3]. » Sartre, selon lui, aurait fait une ontologie pour se libérer de l'ontologie et comme préambule à une anthropologie existentielle approfondie, exactement à l'inverse de Heidegger, qui n'écrit *Être et Temps,* livre encore anthropologique, que comme introduction à une ontologie fondamentale où la condition humaine comme telle ne joue plus de rôle[4]. Et il est vrai que l'ontologie de *L'Être et le néant* elle-même, quelque soin que prenne Sartre pour n'y parler qu'à l'indicatif qui est le mode propre de la description des structures d'être, est tissée de concepts qui suggèrent une inspiration morale : liberté, Valeur, mauvaise foi, esprit de sérieux, etc.

Sartre, alors, un moraliste, même si sa bibliographie ne comporte pas de livre de morale achevé ? Nous disposons

3. Jean Hyppolite, « La psychanalyse existentielle chez Jean-Paul Sartre », in : *Figures de la pensée philosophique,* II, PUF, 1971, p. 781.

4. Ailleurs, il parle du « génial contresens » qu'aurait commis Sartre dans sa lecture de Heidegger.

désormais de pages qu'ignorait Hyppolite mais qui renforcent son diagnostic, *Carnets de la drôle de guerre,* le journal de guerre de Sartre, publié à titre posthume[5]. Paru en pleine Occupation, *L'Être et le néant* est certes un traité d'ontologie, mais aussi un livre de résistance, qui s'est forgé pour une grande part pendant la drôle de guerre et dont l'élaboration – que nous pouvons suivre *in vivo* dans ce journal – est intimement liée à la façon dont Sartre, mobilisé en septembre 1939, réfléchit sur le bouleversement qu'il est en train de vivre, en d'autres mots sur l'Histoire, qui fait brutalement irruption dans sa vie, et sur l'attitude morale qu'il convient d'adopter dans ces circonstances neuves. Le Néant – concept majeur de l'ontologie – et son articulation théorique prennent corps, on va le voir, comme la solution d'un problème éminemment pratique. Tout se passe donc comme si, surgi de questionnements moraux, *L'Être et le néant*, vaste parenthèse ontologique, bouclait la boucle en se dirigeant à nouveau vers eux dans ses dernières pages, intitulées « Perspectives morales[6] ».

*

C'est pourtant, quant au néant, avant guerre que tout commence. Sartre et Simone de Beauvoir ont raconté à diverses reprises comment se produisit la rencontre avec la phénoménologie, Raymond Aron jouant un rôle d'intercesseur. Au début 1933, Aron, en résidence à l'Institut français de Berlin où il lit Husserl, raconte à son petit camarade, lors d'un passage à Paris, dans un bar de Montparnasse, l'enjeu de cette philosophie avec laquelle il est en train de se familiariser. « "Ces gaillards-là, conclut-il en souriant, trouvent

5. *Carnets de la drôle de guerre,* publié à titre posthume, Gallimard, 1995. Repris dans Sartre, *Les Mots et autres écrits autobiographiques,* Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 2010. Je me référerai à cette dernière édition.

6.*L'Être et le néant*, Gallimard, coll. « Tel », 2003, p. 673 *sq*.

le moyen de philosopher sur tout. Ils passeraient la nuit à décrire phénoménologiquement l'essence d'un bec de gaz." Je fus transporté[7]. » Les variantes du récit ne changent rien à l'affaire[8] : les raisons de l'émerveillement de Sartre sont claires. Pendant ses études déjà, nombre d'écrits de jeunesse l'attestent, il avait l'exigence de dépasser la culture régnant alors dans l'Université et que dominaient l'idéalisme et le positivisme. C'est que ces deux figures du savoir conduisent semblablement à ce que disparaisse la concrète sauvagerie des choses, l'âpreté du réel – qu'elle soit digérée et annulée par l'esprit ou laminée par la science –, âpreté à laquelle Sartre, pour quelque raison (ou irraison, tout système philosophique procédant en dernière instance d'un vécu pré-philosophique) entend au contraire donner toute sa place : « Je souhaitais qu'on rendît je ne sais quel absolu aux objets sensibles, que la vérité du vert fût précisément cette feuille verte, que l'éblouissement solaire fût la vérité de la lumière[9] » ; et ce sans renoncer cependant à la libre souveraineté de la conscience, héritage cartésien dont, tout en le modifiant profondément, il ne se départira jamais. Il lui faut donc en venir à un face-à-face sans intermédiaire entre la conscience et le réel, tel que la première ne renonce pas à sa transparence et que le second se donne dans toute son impérieuse présence. La notion de contingence, très tôt, dès les années 20 (bien avant *La Nausée* qui lui donnera une forme achevée) fut pour Sartre un opérateur philosophique permettant de s'approcher du rapport au monde qu'il recherche, abrupt et sans com-

7. Sartre, « Merleau-Ponty (première version) », in : *Les Mots et autres écrits autobiographiques*, *op. cit*., p. 1123.

8. L'objet phénoménologique, en d'autres occurrences, se trouve être plutôt la boisson consommée en compagnie d'Aron et Beauvoir dans un bar nommé « Le Bec de gaz », boisson elle-même de nature changeante, tantôt demi, tantôt cocktail. Cf. par exemple Simone de Beauvoir, *La Force de l'âge,* Gallimard, « Folio », 2003, p. 157.

9. « Merleau-Ponty », *op. cit*., p. 1134.

promis[10]. Mais les paroles d'Aron sont la promesse d'une technologie conceptuelle neuve qui pourrait lui permettre de mieux élaborer cet impératif réaliste et intuitiviste.

Succédant à Aron, Sartre séjourne à Berlin durant l'année académique 1933-1934 et y lit à son tour *Ideen*. C'est durant cette période, juge-t-il en 1961 dans une des versions de son hommage à Merleau-Ponty, qu'il découvre l'affinité de la conscience et le néant : « Je découvris l'intention dans *Ideen* ; je lui demandais [...] qu'elle vidât la conscience de ses scories, de ses "états" ; elle me donnait le moyen de décrire le néant sans cesse traqué par l'être et s'échappant toujours, c'était la preuve de la liberté[11]. » La lecture des deux articles que Sartre a consacrés à Husserl après ce séjour berlinois, « Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : l'intentionnalité[12] » et « La Transcendance de l'Ego[13] », corrobore au moins le début de la description de ce que Sartre « demande » à l'idée d'intentionnalité : qu'elle fasse le *vide* dans la conscience. Dans « Une idée fondamentale... », la conscience, « claire comme un grand vent », n'est rien d'autre que le mouvement de se fuir soi-même vers le monde, dans sa poussière sèche, « sur la terre rude, parmi les choses » ; tel serait « le sens profond de la découverte que Husserl exprime dans cette fameuse phrase : toute conscience est conscience *de* quelque chose[14] » ; ce refus de l'intériorité conscientielle est articulé de façon plus théorique dans « La Transcendance de l'Ego » et, cette fois, Sartre reproche à Husserl de ne pas être à la hauteur de sa propre découverte : car son attachement au

10. Voir, pour un recensement et une étude de ces écrits de jeunesse, Vincent de Coorebyter, *Sartre avant la phénoménologie,* éd. Ousia, 2005, p. 19 *sq.*

11. « Merleau-Ponty », *op.cit.*

12. *La Nouvelle Revue française,* n° 304, 1939. Repris dans *Situations, I,* Gallimard, 1984, p. 29 *sq.*

13. *Recherches philosophiques,* n° 6, 1936-1937, p. 85-123 ; réédition Vrin, 1965.

14. « Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : l'intentionnalité », *op.cit.*, p. 31.

« Je » comme instance transcendantale constituante l'inscrit dans une tradition classique et réflexive du philosopher – Sartre, pour sa part, poussant la « vidange » de la conscience qui selon lui découle de l'intentionnalité jusqu'à en faire un champ transcendantal *impersonnel et irréfléchi*.

Mais cette vidange de la conscience, arme de guerre contre l'idéalisme et les complaisances psychologiques de la vie intérieure, peut-elle être assimilée au « néant » et à la « liberté », ainsi que le dit Sartre rétrospectivement ? Les choses sont loin d'être aussi évidentes qu'elles lui paraissent en 1961. La conscience éclatée, jetée sur les grand-routes du monde, dont il est question dans l'article sur l'intentionnalité, peut sembler si vide et vidée qu'elle n'a plus aucune ressource qui puisse la retenir de se dissoudre dans l'être. « Si nous aimons une femme, c'est parce qu'elle est aimable[15] », écrit Sartre. Formule sans réplique qui nous dit en effet que nous sommes « traqués par l'être », mais en revanche pas du tout en quoi nous pouvons lui « échapper » : l'être-aimable de cette femme, à la limite, détermine mon amour, et l'assomption de l'intentionnalité est indiscernable d'une sorte d'objectivisme. Liberté, vraiment ? Ou seulement – et c'est déjà beaucoup – libération à l'égard des vieilles idéologies tutélaires dans l'enseignement de la philosophie ?

*

La liberté et le néant, en vérité, voient le jour dans cette situation de contrainte exacerbée qu'est la Seconde Guerre mondiale, et la source philosophique à laquelle s'alimente alors Sartre n'est plus Husserl, mais Heidegger (ainsi que, dans une moindre mesure, Kierkegaard). À peine Sartre est-il arrivé dans son cantonnement alsacien, en septembre 1939 donc, qu'il décide de tenir un journal de guerre, inestimable document quant à la construction de *L'Être et le néant*. Dans ces *Carnets de la drôle*

15. *Ibid.*, p. 32.

de guerre, Sartre rapporte, de façon souvent drolatique, des anecdotes de sa vie de soldat, s'inquiète de l'existence complexe qu'il a laissée derrière lui à Paris, réfléchit sur ses nombreuses lectures, rend compte de la rédaction de son roman *L'Âge de raison,* commencée avant guerre et poursuivie avec constance pendant les neuf mois que dure son affectation militaire ; surtout, il s'interroge sur la conduite morale à adopter par rapport à cette guerre qu'il a redoutée sans parvenir à la prévoir, et, à partir de questionnements éthiques, se dirige peu à peu vers l'ontologie phénoménologique de 1943 – dont on trouve dans ce journal maints développements, parfois quasiment achevés.

Que devient la conscience phénoménologique, ce mouvement centrifuge de fuite vers le monde, dès lors que ce monde est devenu enfermement, indéchiffrable dédale kafkaïen, désordre, bruit et fureur ? Par rapport au temps de paix, les priorités se sont inversées et il ne s'agit plus évidemment de pourfendre l'idéalisme : les convulsions de l'époque s'en sont définitivement chargées ; peut-être, à l'inverse, les désordres du monde, qui envahissent tout, intiment-ils au philosophe de préserver l'intégrité de la conscience. La première attitude morale qui se propose à Sartre dans ces circonstances neuves, et qui lui vient d'Alain et de son *Mars ou la guerre jugée*[16]*,* c'est le stoïcisme : prêter son corps à la guerre, avec indifférence, mais, en son âme et conscience – le for intérieur étant inexpugnable –, lui dire non.

Cependant, Sartre s'aperçoit aussitôt de « l'inauthenticité » de cette solution. Et ce terme d'inauthenticité, présent dès les premières pages des *Carnets,* est le signe d'une évolution capitale de sa pensée : *exit* Husserl, c'est à présent, philosophiquement, l'influence heideggérienne qui le domine. Durant son séjour berlinois, il s'était bien essayé à la lecture de *Sein und Zeit,* mais, explique-t-il dans les *Carnets*, il n'y pouvait rien comprendre, parce qu'il était alors entièrement habité par Husserl. La montée des périls puis la guerre elle-même changent tout : « Les

16. Écrit par Alain après sa terrible expérience de la Grande Guerre.

menaces du printemps 38 puis de l'automne me conduisaient lentement à chercher une philosophie qui ne fût pas seulement une contemplation mais une sagesse, un héroïsme, une sainteté, n'importe quoi qui pût me permettre de tenir le coup. […] L'*Histoire* était partout présente autour de moi[17]. » Dans ce contexte, la pensée husserlienne lui apparaît désormais trop sagement « universitaire ». Il se trouve que Henry Corbin a traduit un recueil de morceaux choisis de Heidegger, paru en 1938[18]. Ces pages, qu'intériorise Sartre, font montre, elles, dit-il, d'un « pathétique » fort adéquat à la tourmente du temps et qui « frappe avec ses mots de Mort, Destin, Néant, jetés çà et là[19]. »

Authenticité, inauthenticité, historicité, mort, néant, angoisse, temporalité, réalité-humaine, être-dans-le-monde : autant de vocables omniprésents dans les *Carnets* ; Sartre les doit à Heidegger tel que traduit par Corbin, et cette assimilation de la pensée heideggérienne lui permet de renouveler son abord de la phénoménologie, de l'incliner vers l'ontologie. Assimiler un philosophe, pour Sartre, c'est « réfléchir dans ses perspectives, [se] faire des idées personnelles à ses dépens[20] » – et pas du tout se comporter en lecteur respectueux ou en sage exégète. Corbin, en traduisant *Dasein* par réalité-humaine, encourage Sartre dans son interprétation anthropologique : cette traduction masque que ce qui surtout importe dans « *Dasein* », c'est « la relation de l'Être à l'essence de l'homme et le rapport essentiel de l'homme à l'ouverture ("là") de l'Être[21] ». On l'a dit, il part

17. *Carnets de la drôle de guerre, op. cit.*, p. 468.

18. Dans ce volume, *Qu'est-ce que la Métaphysique ?*, paru chez Gallimard en 1938, on trouve la conférence du même titre (sans introduction et sans postface), « Ce qui fait l'être-essentiel du fondement ou raison », « Hölderlin et l'essence de la poésie », des extraits d'Être et Temps et de *Kant et le problème de la métaphysique*.

19.*Carnets de la drôle de guerre, op. cit.*, p. 470.

20. *Ibid.*, p. 467.

21. « Qu'est-ce que la métaphysique ? », in : *Questions I et II*, Gallimard, « Tel », 1996, p. 32. Ce passage où Heidegger explique le sens du *Sein* inclus

d'une question pratique, morale, humaine très humaine : que faire de moi dans cette guerre ? Pourquoi le stoïcisme, son inclination première et sa première réponse à cette question, lui semble-t-il « inauthentique » ? Parce que l'irruption de l'Histoire dans son existence se traduit par la conscience *d'appartenir* avec des milliers ou millions d'humains à un événement puissamment collectif, parce que donc le retrait dans la citadelle de l'intériorité dont se réclame le stoïque est dérisoire et inefficace : « La guerre est une modification du monde et de mon être-dans-le-monde. La guerre n'est point une aventure qui m'arrive à moi et vis-à-vis de laquelle je peux me conduire de telle ou telle façon. La guerre est une manière d'exister pour le monde et moi qui suis dans le monde, mon destin individuel commence à partir de là. Je suis pour la guerre dans la mesure même où je suis homme[22]. » Une seule possibilité dès lors : accepter, mieux, « assumer » la guerre (l'Histoire aussi bien), pour la simple raison que la refuser, c'est encore en être et y être : tout comme le soldat dans l'active, ou l'officier, ou le civil de l'arrière, le déserteur joue un rôle *dans* la guerre.

C'est le concept heideggérien d'« être-dans-le-monde », leitmotiv de « Ce qui fait l'être-essentiel d'un fondement ou raison » et inflexion de l'intentionnalité husserlienne, qui sert à Sartre dans cette perspective d'une *appartenance* assumée à la guerre, le « dans » marquant précisément la portée inclusive de ce que Heidegger tente de penser : « La réalité-humaine [...] est si bien *investie* par l'existant que, lui appartenant, elle est accordée au ton de cet existant qui la pénètre[23]. » C'est exactement à cela que se réfère Sartre quand il parle d'être-dans-la-guerre : de la tonalité des existants, de leur étoffe, dont nous sommes investis

dans *Dasein*, mais aussi dans *Bewusstsein*, ne figure pas dans l'anthologie publiée en 1938.

22. *Carnets de la drôle de guerre, op. cit.*, p. 177.

23. « Ce qui fait l'être-essentiel d'un fondement ou raison », in : *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, Gallimard, 1938, p. 99. C'est dorénavant cette édition, celle à laquelle avait accès Sartre, qui sera citée.

jusque dans nos perceptions ; en guerre, ainsi, le ciel couvert, bas, pluvieux, devient une bienfaisante paroi protectrice, et le ciel bleu et pur un mauvais ciel, « un ciel à raids d'avions allemands[24]. » Mais, chez Heidegger, ce rapport au monde de la réalité-humaine fait signe vers une relation plus profonde, vers une entente primitive de la réalité-humaine et de l'Être, vers un enveloppement de celle-là par celui-ci, un accueil originel de celui-ci par celle-là : justement ce sens du rapport de *Sein* à *Dasein* sur lequel Sartre fait l'impasse. « Cette notion de l'être [...] renferme déjà la réponse originelle, la réponse première et dernière, à toute question[25] », écrit Heidegger.

On sait que dans *L'Être et le néant*, l'Être – ou encore l'en-soi – opaque, muet, buté, ne répondra à aucune question, *a fortiori* n'en posera aucune, l'interrogation étant une conduite négative (néantisante, pour utiliser le vocabulaire sartrien) propre à la conscience humaine ou encore au pour-soi. Dans les *Carnets,* l'ontologie n'est pas encore en place, avec ses deux « régions incommunicables[26] », pour-soi, en-soi, qui font de l'intentionnalité une relation violemment disjointe au moment même où elle s'établit et qui en récusent toute instanciation susceptible de la stabiliser, de l'unifier en la dépassant ou la précédant. Mais, dans le registre qui est d'abord celui de ce journal, celui du questionnement de soi-en-guerre et de l'authenticité ou de l'inauthenticité de ce soi, Sartre fait, très concrètement et presque contre son gré, l'épreuve de l'impossibilité de cet enveloppement de la « réalité-humaine » par l'Être, épreuve qui va précisément le mener à penser le Néant. Être « authentique », ce serait donc, à rebours du retrait stoïcien, assumer, appartenir, « être pleinement dans le coup[27] »,

24. *Carnets de la drôle de guerre, op. cit.*, p. 340.
25. Heidegger, « Ce qui fait l'être-essentiel d'un fondement ou raison », *op.cit.,* p.103.
26. *L'Être et le néant, op. cit.*, p. 30.
27. *Carnets de la drôle de guerre, op. cit.*, p. 185.

ne plus se raidir, plonger dans la guerre, dans les souffrances qu'elle implique. Sartre s'y essaie, mais constate : « Cela est plus facile à dire qu'à faire. […] Il faut être fait d'argile et je le suis de vent[28]. » C'est qu'il a beau vouloir s'engager, il se dégage au fur et à mesure, découvre l'inefficacité de ses résolutions et se découvre du même coup prisonnier à perpétuité de la distance par laquelle, comme malgré lui, il se libère de soi et en général de tout ce qu'il vit, distance qu'il ne cesse de critiquer et de répudier comme « inauthentique », mais que, en proie à une sorte de malédiction, il redouble pourtant en la répudiant.

*

Bien sûr, ce n'est pas une malédiction : la distance qui interdit à Sartre d'être jamais complètement « dans le coup », qui le sépare du monde alors même qu'il voudrait s'y enfoncer, qui lui semble le condamner à être inauthentique, à tirer son épingle du jeu, alors même qu'il tente de jouer le jeu sans réserve, c'est la conscience elle-même. Et ce sont les apories de cette réflexion morale sur soi qui le mènent à une pensée du Néant ; ce sont elles aussi qui sont porteuses d'une conception de la conscience incompatible avec la pensée du *Dasein* et qui mèneront Sartre à critiquer Heidegger – à se faire ses propres idées « aux dépens » de ce dernier.

Le thème philosophique qui lui permet de lier efficacement néant, conscience, liberté, c'est l'*angoisse*, et, en décembre 1939, il la découvre en même temps chez Kierkegaard (*Le Concept de l'angoisse*) et chez Heidegger (*Qu'est-ce que la métaphysique ?*). Chez Kierkegaard, Adam, en état d'innocence, est angoissé non pas par la faute ou le péché, dont il ignore tout, mais par *rien,* un rien qui n'est autre que le pressentiment d'une possibilité, c'est-à-dire de la liberté. Liberté de quoi, pour quoi ? Adam n'en sait *rien*, « seule est donnée la possibilité de pouvoir, comme

28. *Ibid.*, p. 582.

une forme supérieure d'ignorance, comme une plus haute expression de l'angoisse[29]. » Chez Heidegger, si la crainte est toujours crainte d'un étant déterminé, l'angoisse, elle, surgit quand les déterminations quotidiennes (les « étants ») refluent, quand le langage qui les dit « se *tait* [30] », quand le monde entier est en suspens dans une terrible puissance d'indétermination, le Néant, qui à la fois révèle la réalité-humaine à elle-même et la rend apte à entrer en relation à ce monde. Angoisse devant la liberté pour Kierkegaard, angoisse devant le Néant pour Heidegger : Sartre commente dans son carnet en mettant en place une notion irréfragable de sa philosophie, « à mon sens c'est une seule et même chose, car la liberté, c'est l'apparition du Néant dans le monde[31] ». C'est du fait de cette apparition du Néant, ajoute-t-il, que ce monde, qui sans elle est « un plein qui est ce qu'il est » (le futur en-soi), prend figure déterminée : car la liberté (ou le Néant), en introduisant la négation dans ce plein, y introduit les différences (selon la vieille formule, toujours valable pour Sartre, *omnis determinatio negatio est*) – la négation procède donc du Néant, et non l'inverse. L'angoisse, c'est la saisie de la liberté par elle-même, la saisie du néant par lui-même. La liberté est angoissée justement parce qu'elle est libre, angoissée parce que *rien* ne la contraint à elle-même et aux déterminations qu'elle s'est données. « C'est par la liberté que nous pouvons établir à chaque instant un recul par rapport à notre propre essence, qui devient sans force et suspendue dans le Néant, inefficace. Je ne peux pas m'engager parce que l'avenir de la liberté est néant […] Je ne peux pas m'engager parce ce que mon présent devenu passé sera néantisé et mis hors jeu par mon présent à venir[32]. » On retrouvera tout cela, tel quel, dans *L'Être et le néant* : la précédence du Néant sur

29. *Le Concept d'angoisse,* trad. P.-H. Tisseau, Félix Alcan, 1935, p. 87.
30. *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, *op.cit.,* p. 32.
31. *Carnets de la drôle de guerre, op. cit.*, p. 416.
32. *Idem.*

la négation, l'assimilation du Néant à la liberté, la différence entre la peur et l'angoisse, l'angoisse comme vertige de la liberté prenant conscience d'elle-même. Souvenons-nous du joueur, de sa ferme décision de ne plus s'adonner à sa passion nocive et du moment où il la sent fondre devant le tapis vert. Ce n'est pas, à ce moment-là, qu'un stimulus le détermine à rechuter, qu'une force incoercible le pousse vers sa vieille et néfaste habitude, c'est que sa liberté le sépare de sa résolution de la veille : l'angoisse, pour lui, c'est de saisir que rien ne l'oblige à respecter sa décision et qu'il dépend entièrement de sa liberté de la réactiver ou non[33].

*

Ce premier développement sur le Néant et l'angoisse n'est pas critique à l'égard de Heidegger. Le carnet de janvier 1940 est perdu, mais Sartre écrit alors à Beauvoir : « Ce matin j'ai relu la conférence de Heidegger *Qu'est-ce que la métaphysique ?* et je me suis occupé à "prendre position" par rapport à lui sur la question du néant. J'avais une théorie du Néant. Elle n'était pas encore très bien tournée et voici qu'elle l'est[34]. » En février, on peut en effet apprécier les changements ; l'essentiel de la critique sartrienne de Heidegger, telle qu'elle figurera dans *L'Être et le néant*, se met en place, les concepts centraux du traité d'ontologie phénoménologique, en-soi, pour-soi, font subitement leur apparition. « Le pour-soi ne peut surgir qu'en liaison avec la totalité de l'en-soi qui l'enserre[35] », écrit Sartre. Cette précédence de l'Être sur le Néant (qui lui-même précède la négation) est ce grâce à quoi la phénoménologie lui est apparue d'emblée comme une arme contre l'idéalisme et son vieil adage *esse est percipi*. Ici, nulle critique encore. Sartre

33. *L'Être et le néant, op. cit.*, p. 67-68.
34. *Lettres au Castor,* II, *op. cit.,* p. 38.
35. *Carnets de la drôle de guerre, op. cit.,* p. 462.

poursuit : « D'une façon tout à fait générale, le *pour-soi* se néantit par rapport à la totalité de l'en-soi. […] Cette liaison première du pour-soi à la totalité du monde comme à ce qu'il n'est pas, c'est ce que nous nommons être-dans-le-monde. Être-dans-le-monde, c'est se faire absence *du* monde […][36]. »

Reprenons : la conscience s'excepte de ce à quoi elle appartient, s'absente de ce à quoi elle ne peut être présente que par cette absence même, s'exclut dans le geste même de s'inclure. L'oscillation entre dégagement et engagement dont Sartre faisait l'épreuve, dans son interrogation morale, en tentant (infructueusement à ses yeux) d'être-dans-le-monde de façon authentique, cette oscillation est maintenant, on le voit, domptée à travers une technologie conceptuelle naissante et se dit : le pour-soi se rapporte au tout de l'en-soi comme à ce qu'il n'est pas. Le ressort de l'intentionnalité, et c'est un progrès incommensurable dont *L'Être et le néant* déploiera toutes les conséquences, devient négatif ou, mieux, néantisant. Mais Sartre ne s'en tient pas là, et c'est ici que se dessine sa critique à l'égard de Heidegger. Il continue de la façon suivante : « Être-conscience, c'est se faire non-monde en présence du monde, c'est se faire précisément et concrètement ce qui n'est pas *ce monde-là*[37]. » C'est par cette *précision*, par cette *concrétude* de la négation que Sartre marque sa distance par rapport à Heidegger, et ce sont elles encore qui constitueront le ressort des critiques qu'il lui adressera dans *L'Être et le néant*, au sous-chapitre intitulé « La conception phénoménologique du Néant[38] ».

Si Heidegger ne donne consistance au néant que dans l'expérience extrême de l'angoisse, qui est aussi suspens total et indéterminé de l'Être, ce n'est en effet pas un hasard pour Sartre. En réalité la radicalité de cette expérience du néant

36. *Idem.*
37. *Ibid.*, p. 463.
38. *L'Être et le néant*, *op. cit.*, p. 51 *sq.*

est le revers de l'intangibilité et de l'éminence de l'Être. Elle a pour vertu de laisser celui-ci intact dans sa caractéristique essentielle : il est total, englobant, c'est comme tel qu'il est suspendu, et c'est à la totalité de l'Être que fera retour la réalité humaine après l'avoir enjambé dans l'angoisse. Inversement, dans cette angoisse, par-delà l'Être totalement anéanti, la liberté se contemple elle-même et, dans cette auto-contemplation, gagne comme une paradoxale positivité, une apaisante coïncidence avec soi – Heidegger, dans *Qu'est-ce que la métaphysique ?,* parle du « repos caractéristique » qui s'atteint dans l'angoisse[39]. Il écrit encore, dans le même sens : « "L'Être pur et le Néant pur sont identiques." Cette thèse de Hegel reste vraie[40]. » Car c'est lorsque la réalité-humaine suspend l'ensemble des étants dans le Néant qu'elle peut comprendre que sa vérité, qui n'est rien d'étant, est l'Être : sur la pointe de l'angoisse, Néant et Être se rejoignent. C'est en ce point exact que Sartre résiste à Heidegger, ou pense « à ses dépens », de façon résolument anthropologique.

Oui, le néant, comme le veut Heidegger, précède bien la négation, oui, à la racine des négations il y a bien un être dans l'être duquel il y va du néant, mais cela ne signifie en rien que le Néant perde sa portée irréductiblement négatrice ni, en conséquence, qu'Être et Néant puissent être dits identiques. Il n'y a pas pour Sartre d'épreuve métaphysique décisoire susceptible d'annuler l'épreuve quotidienne et innombrable du pour-soi, à savoir la perpétuelle reconduction d'une distance qui le sépare de ce à quoi il tente de se lier : cette distance, sans repos, est écharde dans la chair, ver dans le fruit, sel sur la blessure. Dans *L'Être et le néant*, il écrira donc, à l'inverse : « Ce qu'il faut rappeler ici contre Hegel, c'est que l'Être *est* et que le néant *n'est pas*[41]. » Et que le néant ne soit pas, cela veut dire qu'il ne

39. *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, *op.cit.,* p. 31.
40. *Ibid.*, p. 40.
41. *L'Être et le néant, op. cit.*, p. 50.

cesse pas de ne pas être, c'est-à-dire de nier l'Être. L'angoisse, et le suspens qu'elle induit de la myriade de mes entreprises déterminées, constitue une expérience limite, et comme telle, rare. Ce n'est pas sous ce visage hyperbolique, abolition de toute détermination, que, le plus souvent, nous faisons l'expérience du néant, mais au contraire de façon déterminée et déterminante. Il est absurde de supposer que, pour constater que je n'ai plus assez d'argent en poche, je dois avoir suspendu tout l'Être dans le néant pour, à partir de là, revenir à ma poche. Faire du Néant, comme le veut Heidegger, le « repos caractéristique » de la liberté se retrouvant elle-même *par-delà* le monde, c'est se permettre d'oublier le pied à pied harassant, incessamment provisoire, jamais gagné, par lequel, *au sein du monde*, elle se noue et s'arrache à telle ou telle de ses facettes, à « ce monde-là », *précisément et concrètement*, où Pierre n'est pas à l'endroit où je l'attends, où je n'ai plus le temps de finir telle tâche, où un obstacle imprévu me sépare de mon but, etc. « À quoi sert d'affirmer que le néant fonde la négation, si c'est pour faire ensuite une théorie du non-être qui coupe, par hypothèse, le néant de toute négation concrète[42] ? »

À force de s'apercevoir qu'il est fait de vent alors que, pour être authentique, il eût fallu être d'argile, Sartre est amené à penser la liberté comme néant. Qu'il pense, en outre, ce néant sous les espèces de la négation perpétuelle de l'être sous tel ou tel aspect, *concrètement et précisément,* autrement dit de l'être en tant que *ceci* qui est découpé comme ceci du fait même de la négation par laquelle le pour-soi s'y rapporte, c'est, pendant la guerre de Sartre, la matrice conceptuelle d'un autre fondamental de son ontologie, celui de *situation,* indissociable de celui de liberté : la liberté est en proie à l'être en même temps qu'en prise en lui, elle l'éclaire, le dépasse à partir d'un ancrage et dans une perspective déterminée. Nombre des échanges théoriques de Sartre et Beauvoir, durant cette période, portent là-dessus

42. *L'Être et le néant*, *op. cit.*, p. 53.

et c'est elle, en général, qui insiste sur la lourdeur propre des situations, sur leur spécificité, sur ceci qu'elles ne sont pas seulement des tremplins pour la libération de la liberté, mais l'infléchissent en retour : « Sur les carnets de moleskine où il notait sa vie au jour le jour, ainsi qu'un tas de réflexions sur lui-même et son passé, il ébauchait une philosophie. Il m'en exposa les grandes lignes, un soir que nous rôdions près de la gare du Nord. [...] Les jours suivants, nous discutions certains problèmes particuliers et surtout le rapport de la situation et de la liberté. Je soutenais que, du point de vue de la liberté telle que Sartre la définissait –non pas résignation stoïcienne mais dépassement actif du donné – les situations ne sont pas équivalentes[43]. » Le grand Néant de l'angoisse, avec ses sidérantes équivalences qui forcent au mutisme et au repos, pourrait bien n'être qu'une figure de ce « point de vue de survol » contre lequel se met à penser Sartre, à partir de la guerre – et notamment dans ces volumes qu'il a choisi d'intituler *Situations*.

Néant, liberté, situation : Sartre considère que les carnets qu'il a noircis avec acharnement pendant sa guerre valent surtout par ces acquis conceptuels – par ce sens conquis sur son désarroi et sur les interrogations qui le secouent –, à telle enseigne qu'il n'est que fort peu contrarié lorsqu'il apprend qu'un certain nombre d'entre eux ont été perdus au front par Jacques-Laurent Bost, blessé et évacué en urgence : « Finalement, le plus important m'est resté en tête, c'est le Néant – et ça sera plutôt l'objet d'un livre[44]. »

*

Qu'apporte ce livre, quant au néant, par rapport à ce que Sartre a mis en place pendant la guerre ?

43. *La Force de l'âge, op. cit.*, p. 498.
44. *Lettres au Castor,* II, *op. cit.*, p. 268.

1) Le pour-soi reçoit une structuration. Il ne suffit pas de dire que la conscience ou la liberté est néant. Il faut encore concevoir, pour ce néant, une manière d'être qui le rende consistant comme néant. Le pour-soi est présent à lui-même sur le mode *préréflexif* (qui se substitue à l'*irréfléchi* du premier éblouissement phénoménologique). Soit un plaisir. Que je l'éprouve signifie que j'y suis présent. Mais qu'est-ce que cette présence latérale, qui ne pose pas le plaisir réflexivement, comme son objet ? Que je veuille la saisir, et je suis rejeté vers l'immanence du plaisir, comme si le dédoublement n'avait jamais lieu ; que je veuille saisir le plaisir « en lui-même », et la fissure se réintroduit, puisque le fait même que je veuille me l'approprier atteste que je suis à distance de lui, même si cette distance est *rien*. La conscience est cette non-coïncidence inassignable, cette fêlure « paraissant lorsqu'on ne veut pas la voir, disparaissant quand on veut la contempler[45] ».

2) C'est cette structure « dyadique » qui commande l'intentionnalité, l'orientation du pour-soi vers le dehors : parce que le pour-soi, non substantiel, dérivé de l'être, ne peut saisir en lui-même son néant d'être (s'il le pouvait, ce néant *serait*, on reviendrait à la chose pensante ou à l'âme comme substance), il le saisit en niant de soi, comme la non-coïncidence qu'il est, qu'il soit l'être ou l'en-soi. Parce qu'il n'est *rien* de l'être, « vide total », ou encore « tout de la négation », parce qu'il tombe absolument hors de l'être, le pour-soi, par cette négation totale, donne à l'être figure de tout[46]. C'est ce que Sartre appelle « négation radicale », ou encore « négation interne » : c'est-à-dire une négation telle que ce qui est nié qualifie l'être qui nie dans son être même. Le pour-soi ne s'atteint comme néant pur que par négation totale de l'en-soi.

3) Ce n'est pas assez, cette dernière formulation est inexacte. Avec cette « négation radicale », qui dépasserait le tout de

45. *L'Être et le néant, op. cit.*, p. 114.
46. *Ibid.*, p. 217.

l'en-soi pour, de là, revenir au pour-soi, nous nous trouvons en somme au stade de l'angoisse. Mais s'il est vrai que la consistance du pour-soi est l'inassignable non-coïncidence qu'on vient d'évoquer, il ne peut jamais s'atteindre comme soi – c'est le rejet par Sartre du « repos » ou de la paradoxale positivité inhérente à l'angoisse ; le pour-soi *a à* s'atteindre tel sans jamais y parvenir. Et cela, c'est l'intentionnalité encore qui le lui apprend. Ici prend tout son sens la *Gestalttheorie* telle que l'entend Sartre. Que ma perception s'organise de telle façon que je ne puisse que détacher des formes sur un fond indifférencié, c'est précisément la façon dont je comprends que, ne pouvant pas actuellement nier le tout de l'être, mais devant nier cette négation totale en acceptant de ne nier que des facettes de ce tout, je ne peux pas être mon néant d'être. « Le pour-soi *n'est pas* le monde, la spatialité, la permanence, la matière, bref, l'en-soi en général, mais sa manière de ne les être pas c'est d'avoir à ne pas être cette table, ce verre, cette chambre, sur fond total de négativité[47]. » Exister comme pour-soi, c'est donc, Pénélope de mon être-au-monde, sans cesse défaire la négation totale que je suis en remaniant perpétuellement le complexe formes/fond, sans que se rompe jamais le « fil ontologique » qui relie l'inaccessible négation totale aux transitoires négations partielles.

*

Voici, déplié, déployé, technicisé, cet appareillage ontologique surgi pour Sartre de cette question fort concrète, répétitive, obsédante, qui fait la dynamique de ses carnets : pourquoi suis-je sans cesse en train de me dédoubler et de m'échapper alors que je voudrais, corps et âme, souffrir authentiquement ma guerre, m'embarquer sans réserve ? Tentons, pour conclure, de résumer les gains de cette ontologie, par rapport à la phénoménologie

47. *Ibid.*, p. 219.

d'avant guerre d'abord, par rapport aux tourments moraux de la guerre ensuite.

« L'Être est, le néant n'est pas » : il n'y a sans doute pas d'énoncé philosophique plus pesamment immémorial. Mais Sartre, tout en le reprenant tel quel, en bouleverse le sens. Ce séculaire axiome allait de pair avec l'évidence d'un partage qui mettait totalité et absoluité du côté de l'être et faisait du néant une simple apparence. D'où une aporie tout aussi séculaire : si l'être absolu peut être saisi comme absolu, ne devient-il pas relatif à l'appréhension que nous en avons ? La solution sartrienne de ce vieux problème, brutale et audacieuse, consiste à mettre l'absolu du côté de l'insaisissable, de l'apparence, de la conscience, bref, du néant, précisément parce que ce dernier, ne se laissant pas saisir, mais tout au plus exister (c'est le sens de cette belle et étrange expression à laquelle recourt Sartre : le néant est été) ne peut être relatif à une appréhension qui lui soit extérieure. L'absolu, c'est la conscience préréflexive, ce pur néant, et elle n'est pas absolue bien que non-substantielle, mais parce que non-substantielle : « La conscience n'a rien de substantiel, c'est une pure "apparence" […]. Mais c'est précisément parce qu'elle est pure apparence, parce qu'elle est un vide total […] qu'elle peut être considérée comme l'absolu[48]. » Que seul l'Être soit, s'il est désormais nu, privé de ses traditionnels attributs, cela signifie à présent simplement que ce qui est premier, c'est un donné injustifiable et insensé : la contingence.

Revenons à la phénoménologie d'avant guerre. Si j'aime une femme, c'est parce qu'elle est aimable, disait l'article sur l'intentionnalité. La conscience irréfléchie, là, pouvait sembler complètement aspirée par la chose, par les choses, au point de s'y perdre sans retour et une sorte de fantôme de déterminisme menaçait. La formulation de la même relation intentionnelle, dans *L'Être et le néant*, une fois que la conscience préréflexive est pensée comme négation de l'en-soi elle-même détotalisée

48. *Ibid.*, p. 23.

en négations concrètes, est à la fois même et autre : « Si je désire une maison, un verre d'eau, un corps de femme, […] comment mon désir peut-il être autre chose que la conscience de ces objets comme désirables ? » Même : les désirs ne sont pas « de petites entités psychiques habitant la conscience[49] », il n'y a pas d'intériorité psychique ou de substance subjective préalable à la relation intentionnelle, la conscience est toujours un « vide total ». Autre : la conscience, dans l'intentionnalité, se maintient *comme conscience* : si je désire, ce n'est pas simplement que l'objet *est* désirable, c'est que j'ai *conscience* qu'il l'est, c'est que je le révèle comme tel : l'objectivisme est supprimé, la liberté a pris consistance sans cesser de n'être que néant.

Revenons à Sartre en guerre et à ses difficultés d'ordre moral. « Rien ne nous définissait, rien ne nous assujettissait ; nos liens avec le monde, c'est nous qui les créions ; la liberté était notre substance même[50] », ainsi Simone de Beauvoir décrit-elle l'allègre superbe qui animait leur couple au début des années 30. Flamboyante, optimiste et très sommaire, cette compréhension de la liberté, qui consonne avec l'article sur l'intentionnalité, ne pouvait, confrontée à la violence de la guerre, que dévoiler ses insuffisances et, pour se sauver comme liberté, requérir maintes adaptations. Pleinement pensée comme néant, elle devient exil irrémédiable hors de l'être – cet exil dont Sartre, en guerre, avait fait l'épreuve non sans quelque stupéfaction (il ne suffit pas de vouloir être authentique pour y réussir) –, mais, par ce coup de génie qui fait de la négation l'opérateur de l'intentionnalité, elle devient aussi le moteur de l'action, c'est-à-dire d'une possible transformation de l'être : car nier l'être dans son état présent (sous telle ou telle facette), c'est déjà se projeter vers un futur où il pourrait être autre. S'il veut être, l'homme ne peut qu'échouer : « passion inutile ».

49. *Ibid.*, p. 602.
50. *La Force de l'âge*, *op. cit.*, p. 25.

S'il se fait ne pas être l'être pour changer l'être à la lumière du néant dont il le troue, s'il est ainsi « *l'être par qui les valeurs existent*[51] », il est la passion de Sartre. Hyppolite avait raison : bien au-delà de la conférence qui porte ce titre, l'existentialisme de Sartre est un humanisme et son ontologie une anthropologie.

51. *L'Être et le néant, op. cit.*, p. 675.

Intentionnalité et négation dans *L'Être et le néant*

Jean-Philippe Narboux

1. La thèse d'une stricte équivalence entre le « problème de l'intentionnalité » et le « problème de la négation » et son corollaire, la thèse selon laquelle ces deux problèmes seront résolus ensemble ou ne le seront pas du tout, constitue l'une des idées fondamentales de Sartre[1], d'un bout à l'autre de son œuvre. Épine dorsale des deux premières parties de *L'Être et le néant*[2], elle ne sera jamais désavouée par l'auteur. Si, aux yeux de Sartre, les deux problèmes de l'intentionnalité et de la négation s'équivalent, c'est pour la simple raison qu'ils constituent littéralement l'envers et l'endroit d'un seul et même problème. Cet unique problème, qui admet alternativement l'une ou l'autre des deux dénominations selon qu'on le parcourt dans un sens ou dans l'autre, c'est celui de la « transcendance ». Si l'on veut se rendre intelligible la *possibilité pour la pensée* d'*avoir prise sur le monde*, il faut certainement se rendre intelligible la *possibilité de penser ce qui n'est pas* – au double sens de

1. Voir sur ce point M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964, réédition « Tel » Gallimard, p. 75 *sq*.

2. Abrégé « *EN* » ci-après. Nous donnons la pagination dans la première réédition de l'ouvrage dans la collection « Tel » (1980), suivie de la pagination dans les rééditions plus récentes dans la même collection (2001).

penser ce qui, de fait, n'est pas (sens *de re* ; c'est le problème du faux) et de penser *comme* n'étant pas (sens *de dicto* ; c'est le problème de la négation *stricto sensu*) – et vice versa. Mais la thèse d'une stricte équivalence entre les deux problèmes est plus forte, et autrement radicale. C'est cette thèse que nous voudrions approfondir ici.

Le problème de la transcendance est le suivant : que doit être la structure d'être de la conscience s'il doit être vrai que toute conscience (qu'elle soit affective, perceptive, imaginative ou judicative) « naît *portée sur* un être qui n'est pas elle » (*EN,* p. 28/28), que toute conscience « se dépasse » toujours déjà « en » un être qui « la dépasse », bref que la conscience est à définir comme « un être pour lequel il est dans son être question de son être *en tant que cet être implique un être autre que lui* » (*EN,* p. 29/29, p. 212/208) ? Il s'agit de comprendre comment cet « appel d'être » (au sens exact où l'on parle d'un « appel d'air ») qu'est la conscience, au titre duquel elle *est* la preuve de la transcendance de l'être de ce qui lui apparaît (ce que Sartre appelle « La preuve ontologique », titre de la cinquième section de l'introduction), est rendu possible par le mode d'être qui la caractérise. Conformément à la thèse d'équivalence, le problème de la transcendance, posé dès l'introduction, ne pourra être résolu que dans le chapitre final de la deuxième partie de l'ouvrage, au terme d'un long détour par une élucidation des « structures négatives du pour-soi » (*EN,* p. 211/207) qui aura lui-même requis de poser à nouveaux frais le problème de l'origine de la négation.

Résoudre le problème de la transcendance revient à se rendre intelligible que la conscience puisse, sans cesser d'être conscience, être spontanément *entièrement absorbée dans son objet*. C'est le sens même de l'idée fondamentale d'intentionnalité dont Sartre crédite Husserl :

> « Toute conscience est positionnelle en ce qu'elle se transcende pour atteindre un objet, et elle s'épuise dans cette position même : tout ce qu'il y a d'*intention* dans ma conscience actuelle

> est dirigé vers le dehors, vers la table ; toutes mes activités judicatives ou pratiques, toute mon affectivité du moment se transcendent, visent la table et s'y absorbent. » (*EN,* p. 18/18)

Le problème de la transcendance revêt une importance centrale dans l'économie de l'ouvrage, dans la mesure où par son biais que peut et doit être abordée la « question première » de celui-ci (*EN,* p. 212/208). La question directrice que l'introduction lègue au reste de l'ouvrage, fût-ce sous la forme encore inadéquate d'une « impasse » (*EN,* p. 37/37), est celle de la relation originelle entre les deux types d'êtres entre lesquels elle a établi une distinction absolument tranchée (*EN,* p. 30/30), l'« Être-pour-soi » (ou être transphénoménal de la conscience) et l'« Être-en-soi » (ou être transphénoménal des phénomènes).

Or, une fois clarifié à la lueur de la thèse d'équivalence, le problème de la transcendance s'avère ne pas être autre chose que le problème de la relation originelle lui-même, mais bien posé. Pour dissiper le double spectre d'un fossé ontologique entre les deux régions de l'être et d'un fossé sémantique entre les deux acceptions de l'être (*EN,* p. 681/665), et ainsi dissoudre comme faux problèmes les deux impasses sur lesquelles l'introduction butait, il est nécessaire et suffisant de résoudre le problème de la transcendance (*EN,* p. 144/141). Car c'est une seule et même chose de comprendre en quoi le problème d'un pont à jeter entre le pour-soi et l'en-soi est un faux problème et de comprendre en quoi le pour-soi *est déjà lui-même* le lien qu'on croit devoir chercher (cf. *EN,* p. 681-682/665-666[3]). Parce que le pour-soi est lui-même « lien d'être », le seul fossé qui puisse surgir entre lui et le monde est (pour paraphraser une formule fameuse de John McDowell) le fossé bénin du faux[4].

3. Nos analyses recoupent ici celles de Hadi Rizk, *Comprendre Sartre*, Paris, Armand Colin, 2011, p. 63.

4. Cf. J. McDowell, *Mind and World*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1996 ; trad. fr. *L'esprit et le monde*, Paris, Vrin, 2007.

2. La méthode employée est déjà la clé de la solution. Le principe méthodologique qui gouverne la démarche tout entière de l'ouvrage est aussi simple à formuler que difficile à observer : il s'agit de *ne jamais perdre de vue la distinction primitive entre l'être et le néant*. Que cette distinction soit primitive, c'est-à-dire catégoriale et donc absolue, signifie qu'il n'y a aucun sens à tenter d'*hybrider* ses termes, qu'ils peuvent bien (et doivent même) se combiner, se composer l'un avec l'autre, mais jamais se mélanger[5]. La thèse d'équivalence entre les deux problèmes de l'intentionnalité et de la négation résulte directement de la mise en œuvre de ce principe.

Le nerf de la démonstration de cette équivalence est l'idée que la transcendance est une relation essentiellement *bipolaire*, au sens où la *position ontologique* qu'est la relation réelle de transcendance (en tant que visée ou flèche intentionnelle) se double d'une *négation interne ontologique* de direction opposée qui en est le strict envers (que Sartre nomme « néantisation »). La seule façon concevable pour la conscience « d'» objet et la conscience « de » soi de se présupposer mutuellement sans se faire obstruction, c'est de n'être que l'envers et l'endroit d'une seule et même relation réelle et bipolaire. Cela même n'est possible, à son tour, que parce que l'être et le néant ne sauraient échanger leurs rôles, pour la simple raison que ces deux types d'être ne sont rien d'autre que les fonctions qu'ils jouent.

La thèse d'équivalence entre le problème de l'intentionnalité et le problème de la négation n'est qu'un cas particulier d'une thèse d'équivalence plus générale, qui fournit à l'ouvrage son fil conducteur et même le principe de sa progression, selon laquelle chaque type de relation réelle du pour-soi à ce qui le transcende a pour contrepartie un certain type de négation interne ontologique propre à l'étayer. Trois néantisations successives, ou degrés

5. Nous empruntons à Frege la forme sous laquelle il formule le troisième de ses trois principes méthodologiques (cf. la préface des *Fondements de l'arithmétique*, Paris, Seuil, 1973).

successifs de néantisation, sous-tendent respectivement les trois types de relation réelle que le pour-soi entretient avec les trois types d'être transcendant que sont l'En-soi, sa Psyché et Autrui (cf. *EN,* p. 194/190). La première de ces trois néantisations – la seule qui nous retiendra dans ce qui suit – admet elle-même trois degrés (cf. *EN,* p. 143/140) : la néantisation qui gouverne la simple « présence à soi », la néantisation plus poussée à laquelle s'ordonne le « circuit de l'ipséité » (*i.e.* le circuit de la relation (à) soi), enfin la néantisation plus intime encore qui est au principe des ek-stases de la « temporalité pure ».

En soutenant la thèse d'une équivalence entre le problème de l'intentionnalité et le problème de la négation et en caractérisant la négation comme une inversion de la direction de la flèche de l'intentionnalité, Sartre se démarque résolument de Husserl et de Heidegger – dont il dénonce respectivement une inconséquence sur le problème de l'intentionnalité (cf. *EN,* p. 28/27-28) et une inconséquence sur le problème de la négation (cf. *EN,* p. 54/53) – et il se rapproche du Wittgenstein du *Tractatus logico-philosophicus*.

La communauté de pensée entre ces deux auteurs, par-delà tout ce qui peut les séparer, s'explique historiquement par un arrière-plan kantien qui leur est commun. Tous deux reprennent et critiquent la théorie kantienne des limites du sens, et en particulier la distinction entre « négation formelle » (gratuite) et « négation réelle » (pertinente) et son fondement, l'idée qu'il n'est de négation intelligible que là où ce qui est nié occupe d'ores et déjà un « lieu logique déterminé » dans un « espace logique » (idée développée par Kant dans « L'Idéal de la raison pure[6] »).

Le principe de la solution apportée au problème de la transcendance n'est pas même annoncé dans l'introduction,

6. Cf. notre article « Négation et totalité dans le *Tractatus logico-philosophicus* de Wittgenstein », Section 4, dans *Lire le* Tractatus logico-philosophicus *de Wittgenstein*, C. Chauviré (éd.), Paris, Vrin, 2009.

qui se borne à le poser. L'introduction contient néanmoins une indication décisive, qui constitue la seconde idée fondamentale de Sartre. Elle met au jour l'existence d'un fossé grammatical, assorti d'un risque d'équivoque, entre « conscience *d'*objet » et « conscience *de* soi », à partir d'une distinction logique et phénoménologique fondamentale entre le régime « intentionnel » de la conscience (dont la conscience connaissante fournit le paradigme) et son régime « préréflexif » (la seule conscience qu'ait « d'» elle-même une conscience positionnelle « absorbée », oublieuse « d'» elle-même). Il revient au même de comprendre que « de » n'est pas employé de la même façon dans « conscience *d'*objet » et dans « conscience *de* soi » (*i.e*. qu'on a en réalité affaire à *deux* symboles distincts) et de comprendre que les deux régimes intentionnel et préréflexif de la conscience diffèrent *toto caelo* en ceci que le premier est (au moins dans le cas paradigmatique) essentiellement thétique tandis que le second est essentiellement *non*-thétique et par conséquent *non*-intentionnel. Cette seconde idée fondamentale du premier Sartre, bien qu'elle précède la première dans l'ordre de l'exposition, lui succède dans l'ordre des raisons.

On sait que Sartre a recours à un artifice typographique pour marquer la distinction grammaticale entre le « de » intentionnel et le « de » préréflexif (l'adjonction d'une paire de parenthèses autour du second). L'oblitération de la distinction a conduit la tradition à confondre la conscience (de) soi avec une connaissance *de* soi. Plus tard, Sartre ira jusqu'à caractériser la conscience (de) soi comme « non-connaissance de soi-même[7] ». Là encore, en soutenant que le « je » figurant dans l'expression spontanée de la conscience non-thétique n'est nullement référentiel (*EN,* p. 19/19), Sartre avance une

7. Jean-Paul Sartre, « Marxisme et subjectivité », dans *Qu'est-ce que la subjectivité ?*, Paris, Les prairies ordinaires, 2013, p. 39.

analyse qui recoupe celles de Wittgenstein et de ses épigones, en particulier celle d'Anscombe[8].

L'introduction conduit à une aporie parce qu'elle établit *que* les deux régimes diffèrent sans expliquer *pourquoi*. Elle serait bien en peine de le faire – on le comprend rétrospectivement (cf. *EN,* p. 116/114) – puisqu'à vrai dire il faudrait que le néant puisse occuper la place de l'être, donc qu'ils puissent échanger leurs rôles, pour que le néant puisse être révélé pour lui-même. Selon un paradoxe apparent, la distinction catégoriale absolue qui permettra de lever l'aporie est celle-là même qui empêche de s'en déprendre au stade de l'introduction, c'est-à-dire tant qu'on s'en tient au seul examen de la préréflexivité.

La stratégie générale de Sartre, dans les deux premières parties de l'ouvrage, consiste à montrer que la prise en compte du fossé logique qui sépare le « de » de la « conscience thétique *d'*objet » de la « conscience non-thétique (de) soi », loin d'aggraver le risque d'un double fossé ontologique et sémantique entre les deux « régions de l'être » distinguées dans l'introduction, est le seul moyen d'en dissiper définitivement le spectre. Ce n'est qu'un fossé grammatical, traçant une limite du sens, et non un hiatus entre deux régions d'être. Pour s'en convaincre, il est nécessaire et suffisant de comprendre en quoi la distinction absolue entre le régime de la conscience thétique (*i.e.* le régime de l'intentionnalité) et le régime de la conscience non-thétique (*i.e.* le régime du *cogito*) s'ordonne à la distinction absolue entre l'être et le néant, bref d'observer rigoureusement le partage de l'être et du néant. Dans les termes de Merleau-Ponty, « tout dépend ici de la rigueur avec laquelle on saura penser le négatif[9] ».

8. Cf. B. Longuenesse, « Self-Consciousness and Self-Reference: Sartre and Wittgenstein », *European Journal of Philosophy*, 16, 1, 2008 ; et notre article « Is Self-Consciousness Consciousness of One's Self ? », dans *Wittgenstein and Phenomenology*, O. Kuusela, M. Ometita, T. Uçan, Oxford University Press, à paraître.

9. M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, *op. cit.*, p. 78.

Quelles que soient les réserves qu'il émet *in fine*, Merleau-Ponty met ici le doigt sur le point essentiel. Il montre bien que la percée accomplie par Sartre dans *L'Être et le néant* tient tout entière au fait que la philosophie s'y donne pour la première fois les moyens rigoureux de ne plus tenir la négation pour enchâssée dans l'affirmation ontologique qu'est l'intentionnalité, de ne plus concevoir cette dernière comme une négation surmontée, c'est-à-dire comme une négation de négation. Merleau-Ponty écrit :

> « Soutenir que la perception se confond avec les raisons que nous avons de lui rendre quelque valeur une fois qu'elle a été ébranlée, c'est postuler que la foi perceptive a toujours été résistance au doute, et le positif négation de négation[10]. »

Or, en donnant la formule rigoureuse du rapport entre perception (paradigme de l'intentionnalité) et négation, montre Merleau-Ponty, Sartre s'affranchit de ce postulat. Ce faisant, il montre que la transcendance n'a pas à combler ce fossé que la philosophie creuse elle-même sous ses pas quand, à la faveur de quelque « crampe réflexive[11] », elle s'emploie à étayer la perception comme une conclusion à laquelle manqueraient ses prémisses. La négativité, c'est-à-dire en dernier ressort cette négation interne ontologique que Sartre nomme « néantisation » et que le pour-soi est, n'est plus ce qui mine et dégrade l'immédiateté du lien de la conscience à l'être mais au contraire ce qui la consacre en faisant de la conscience elle-même ce lien[12]. Ce lien ne peut être que positif : l'idée d'un « lien négatif » ou d'un « anti-lien » est un non-sens.

Chacune des étapes principales de la solution du problème de la transcendance est adossée à un nouvel approfondissement de la théorie de la négation dont Sartre a donné les grandes lignes,

10. *Ibid.*, p. 75.
11. L'expression est de Merleau-Ponty lui-même (*ibid.*, p. 75).
12. Cf. sur ce point H. Rizk, *Comprendre Sartre, op. cit.*, p. 62-63, p. 84-85.

en même temps que l'assise ontologique abstraite, au chapitre 1 de la première partie. Nous parcourrons ces étapes une à une.

3. Le ressort de la thèse d'équivalence soutenue par Sartre est la thèse d'une origine commune de la négation et de la transcendance. Aussi la première de nos démarches doit-elle être de remonter à « L'origine de la négation » (à quoi est dédié le chapitre 1 de la première partie).

Dans l'œuvre antérieure de Sartre, la nécessité de poser le problème de la négation à nouveaux frais s'était imposée au moins par deux fois, la première fois implicitement, la seconde fois explicitement.

Les analyses de *La transcendance de l'Ego* exigent, sans pouvoir la fournir, une solution au problème suivant (de triple caractère logique, ontologique et phénoménologique) : comment se fait-il que non seulement la conscience non-thétique (de) soi qu'enveloppe nécessairement la conscience thétique de l'objet n'entrave pas l'absorption de la conscience thétique dans son objet, mais encore qu'elle la rende possible ? Comment la conscience (de) soi *se fait*-elle *non*-thétique ? À quel titre la négation qu'elle enveloppe peut-elle être dite « privative » ? Car il faut bien qu'elle le soit, si elle doit être *constitutive* de la conscience thétique *de* l'objet.

Sous la désignation de « principe de transparence » (dont on crédite généralement Gareth Evans[13], probablement lui-même

13. Cf. G. Evans, *The Varieties of Reference*, Oxford, Oxford University Press, 1982, p. 225-228. Evans écrit: « Quand je procède à une auto-attribution de croyance, mes yeux sont, pour ainsi dire, et à l'occasion littéralement, dirigés vers le dehors – sur le monde. Si quelqu'un me demande "Pensez-vous qu'il va y avoir une troisième guère mondiale ?", je dois considérer, en lui répondant, exactement les mêmes phénomènes externes que ceux que je considérerais si j'avais à répondre à la question "Y aura-t-il une troisième guerre mondiale ?"» (p.225). Voir aussi R. Moran, *Authority and Estrangement*, Princeton, Princeton University Press; trad. fr. *Autorité et aliénation*, Paris, Vrin, 2014.

influencé sur ce point par Sartre), la philosophie contemporaine a redécouvert la thèse et le problème légués par l'essai de Sartre : comment se fait-il que je *puisse dire* que je perçois cet objet *O* sans le quitter des yeux (pour m'observer moi-même en train de percevoir), que je *puisse dire* que je crois que *p* sans « quitter des yeux » (pour m'observer moi-même en train de croire) les raisons de croire que *p*, ou encore que je *puisse dire* que j'ai l'intention de faire *X* sans « quitter des yeux » (pour m'observer moi-même en train d'avoir une intention) les raisons de faire *X* ? Sartre montre déjà dans l'essai de 1935, avant Wittgenstein et Anscombe, que le problème est insoluble aussi longtemps que l'autorité de la première personne, c'est-à-dire de la conscience (de) soi, est conçue comme une connaissance, c'est-à-dire comme une relation à un objet. Mais il faudra attendre *L'Être et le néant* pour une solution positive.

Les analyses de la conscience imageante, dans *L'imaginaire*, rencontrent la négation sur leur chemin[14] et débouchent sur l'esquisse d'une théorie de la négation[15] qui conduit elle-même à l'esquisse d'une théorie de la transcendance comme structure ontologique de la conscience[16].

4. Dans *L'Être et le néant*, le problème de la négation est abordé à l'aune de la relation interne que le concept de négation entretient avec celui de question. La raison ultime de ce point de départ apparaît rétrospectivement : une condition d'adéquation de toute théorie de la négation est qu'elle satisfasse le « réquisit de la détermination complète du sens ». Un jugement négatif n'a de sens (*i.e.* n'est autre chose qu'une négation purement gratuite) que s'il tranche négativement, dans le cas où il est vrai, une interrogation déterminée (à savoir celle qu'exprime

14. Cf. Jean-Paul Sartre, *L'imaginaire*, Paris, Gallimard, 1940, réédition Folio-essais, p. 32, p. 351.

15. Cf. *ibid.*, p. 360-361.

16. Cf. *ibid.*, p. 351-361.

le jugement interrogatif correspondant). Or cette interrogation déterminée, en tant que conduite pré-judicative, est une attente déterminée d'un dévoilement d'être, par laquelle je suis d'emblée préparé à l'éventualité d'un non-être[17]. Certes, la réalité n'est mesurée qu'à l'aune de *l'étalon de mesure* que constitue l'interrogation déterminée à trancher, en lui *appliquant* cet étalon de mesure. Il n'empêche qu'elle est bel et bien *mesurée*. Ce à quoi je suis d'emblée préparé, c'est à l'éventualité d'un fait négatif. La négation nous renvoie au néant comme à sa condition d'intelligibilité. S'il y va, dans la négation, de la détermination du sens, alors priver la négation d'objectivité, en la réduisant à un simple acte psychologique ou à une simple qualité du jugement, reviendrait à priver la *réponse* négative *elle-même* de toute objectivité, ce qui est irrecevable[18].

Contre une telle tentation, Sartre montre qu'il n'est pas seulement nécessaire mais encore possible de faire place à quelque chose comme l'*intuition* d'un *fait négatif*. L'intuition d'un fait négatif est à comprendre à partir de la réversibilité de la relation interne entre forme et fond, à laquelle Sartre reconnaît une double valeur logique et phénoménologique :

> « Il y a une infinité de gens qui sont sans rapport aucun avec ce café faute d'une attente réelle qui constate leur absence. Mais, précisément, je m'attendais à voir Pierre et mon attente a fait arriver l'absence de Pierre comme un événement réel concernant ce café, c'est un fait objectif, à présent, que cette absence, je l'ai *découverte* et elle se présente comme un rapport synthétique de Pierre à la pièce dans laquelle je le

17. C'est d'abord en un sens logique, et non en un sens psychologique, que j'y « suis préparé ».

18. La cible immédiate de Sartre est la même que celle de Frege dans « La négation » : c'est la théorie de la négation de Sigwart, que Bergson reprend dans ses grandes lignes dans *L'évolution créatrice*. Sur ce point, l'antipsychologisme de Sartre est plus radical, parce que moins ambivalent, que celui de Husserl.

> cherche : Pierre absent *hante* ce café et il est la condition de son organisation néantisante en *fond*. Au lieu que les jugements que je peux m'amuser à porter ensuite, tels que "Wellington n'est pas dans ce café, Paul Valéry n'y est pas non plus, etc." sont de pures significations abstraites, de pures applications du principe de négation, sans fondement réel ni efficacité (…). » (*EN*, p. 45/44-45.)

Les jugements gratuits comme « Paul Valéry n'est pas dans ce café » sont dénués de sens réel et de contrepartie intuitive dans l'exacte mesure où ils ne possèdent pas de lieu logique dans l'espace logique défini par le contexte. Ce sont des négations externes, non limitatives et partant non déterminantes. Par contraste, c'est en tant qu'état déterminé de l'espace logique défini par l'attente de Pierre que le café passe à l'arrière-plan en tant que totalité des intuitions qui tranchent négativement la question déterminée de savoir si Pierre est là ou pas, *i.e.* des intuitions qui *ne* sont *pas* l'intuition déterminée que j'aurais eue de lui s'il était venu.

L'intuition de l'absence de Pierre est intuition d'une « négatité ». Sartre appelle « négatités » ces réalités intramondaines « qui sont habitées par la négation dans leur intrastructure, comme par une condition nécessaire de leur existence » (*EN*, p. 56/56). Il note que leur mode d'être est celui des objets qui tombent sous les « concepts limitatifs » dont Kant a introduit la catégorie (cf. *EN*, p.56/56).

Aussi la conception sartrienne de la négation n'est-elle pas sans rappeler celle du *Tractatus* :

> « Si on considère une île délimitée sur la surface d'une sphère, il est clair qu'elle ne définit pas seulement son propre contour, mais le contour du reste de la surface. Une proposition doit être comparée à une telle île, sa négation au reste de la surface[19]. »

19. E. Anscombe, *An Introduction to Wittgenstein's* Tractatus, quatrième édition, St Augustine Press Inc., 2001.

Concevoir la négation comme une opération d'inversion du sens (*i.e.* de la direction du contenu nié) permet d'assurer l'irréductibilité de la négation (et la parité entre affirmation et négation au plan du contenu) sans pour autant lui conférer l'être (et attenter à la postérité du néant par rapport à l'être). Qu'il n'y ait de non-être qu'à la surface de l'être (cf. *EN,* p. 51/51) signifie précisément que le néant n'apparaît dans le monde que sous la forme de la limite (cf. *EN,* p. 56/55-56).

La négation ne fait pas bon ménage avec une conception compositionnelle du sens (cf. *EN,* p. 40-41/40-41). Si l'unité du sens est celle d'une synthèse d'éléments, alors il y a trois possibilités et trois seulement : ou bien la négation est l'un de ces éléments, ou bien elle est ce qui défait leur union (une « copule négative »), ou bien c'est un jugement de second degré portant sur la synthèse (elle-même nécessairement positive). Les deux premières solutions sont immédiatement inacceptables. La troisième – celle de Sigwart, que reprend Bergson – revient au fond à se débarrasser de la négation. Sartre préfère à juste titre se débarrasser de la conception compositionnelle du sens. L'unité du sens est celle d'un « aspect » réversible. Comme opération d'inversion, la négation est elle-même principe d'unité (cf. *EN,* p. 55/55).

5. La double critique par Sartre des conceptions « dialectique » (*i.e.* hégélienne) et « phénoménologique » (*i.e.* heideggérienne) des rapports entre l'être et le néant livre en creux les conditions d'une conception adéquate de ceux-ci.

La première conception reconnaît qu'il n'est de non-être que déterminé mais elle méconnaît que cela n'est possible que si le non-être est vide *d'*être, c'est-à-dire s'il y a un rapport interne entre négation et intentionnalité. Il revient au même de méconnaître la postérité logique du néant sur l'être, c'est-à-dire l'impossibilité de diluer leur distinction absolue, et d'oblitérer l'intentionnalité de la négation :

> « Il [Hegel] oublie que le vide est vide *de* quelque chose. Or, l'être est vide *de* toute détermination autre que l'identité avec lui-même ; mais le non-être est vide *d'être*. En un mot, ce qu'il faut rappeler ici contre Hegel, c'est que l'être *est* et que le néant *n'est pas*. » (*EN,* p. 50/50.)

Mais la seconde conception, inversement, si elle fait droit au rapport interne entre intentionnalité et négation, méconnaît que ce rapport n'est intelligible que s'il n'est de non-être que déterminé[20]. Il revient au même de n'admettre qu'un unique néant ultra-mondain, d'ignorer que l'être et le néant forment d'innombrables combinaisons (sans mélange) déterminées au sein de l'être – ce que Sartre appelle les « négatités » (cf. *EN,* p. 56/56) – et de méconnaître que le monde n'est en suspens dans le néant que pour autant qu'il est déjà *traversé de part en part* par la limite qui passe entre l'être et le néant (*EN,* p. 53/53).

Nous allons voir que la thèse de la deuxième partie de l'ouvrage est que la conscience non-thétique (de) soi est, en tant que négation interne ontologique, la stricte « contrepartie » (littéralement « l'envers ») de la position ontologique qu'est la conscience thétique *de* l'objet. Or, cela n'est intelligible qu'à deux conditions. D'une part, il faut que la flèche intentionnelle soit orientée de la conscience vers le monde, ce qui n'est à son tour possible que s'il y a une différence de potentiel entre sa source et sa cible. Cela même n'est possible que si l'être et le néant ne peuvent ni se mélanger ni échanger leurs rôles (*pace* Hegel). D'autre part, il faut que la flèche intentionnelle ait une orientation bien déterminée, ce qui n'est à son tour possible que si tout non-être est un non-être déterminé (*pace* Heidegger). On comprend, dès lors, que la théorie de l'intentionnalité et de la transcendance se voie précéder, dans l'ouvrage de Sartre, par une théorie de la négation et du néant.

20. Cf. sur ce point l'étude de Juliette Simont dans ce volume.

Ces deux contraintes correspondent très exactement aux deux contraintes qui pèsent sur toute définition de la négation : une condition nécessaire d'adéquation, pour une définition de la négation, est qu'elle assure l'existence et l'unicité de la proposition négatrice d'une proposition donnée[21]. À réduire la négation à la contrariété, on n'assure l'existence qu'aux dépens de l'unicité (c'est selon Sartre le défaut de la conception hégélienne). Mais à réduire la négation à la contradiction pure, on n'assure l'unicité qu'aux dépens de l'existence (c'est selon lui le défaut de la conception heideggérienne). La thèse de la priorité du néant (comme catégorie ontologique) sur la négation (comme catégorie logique) n'est qu'un « chèque en blanc » tant qu'il n'est pas rendu compte de la seconde au moyen de la première, à la faveur d'une démarche inverse et complémentaire. La conception de Sartre échappe à ce reproche parce que la distinction ontologique de l'être et du néant y est taillée sur mesure pour rendre intelligible la distinction logique de l'affirmation et de la négation.

L'enquête sur l'origine de la négation aboutit à deux résultats. D'une part, l'analyse des *mixtes* d'être et de néant (« synthèses de positif et de négatif ») que sont les « négatités » a renvoyé à une distinction catégoriale absolue (sans mélange concevable) entre l'être et le néant. Sartre marque la distinction en notant que du néant, on ne peut en aucun sens dire qu'il est. On dira qu'il « est été » (cf. *EN* p. 57/57). L'être et le néant *ne se bornent pas réciproquement*. Ils ne s'excluent pas réciproquement comme deux *espèces* de l'être (cf. *EN*, p. 57/57). Il y a entre eux une différence sans opposition. D'autre part, une enquête régressive sur les conditions d'intelligibilité du concept de « négatité » conduit à admettre que l'origine du néant ne peut résider que dans un être qui soit lui-même fondement de son propre néant

21. Cf. E. Anscombe, *An Introduction to Wittgenstein's* Tractatus, Cf. là-dessus J-P. Narboux « Négation et totalité dans le *Tractatus logico-philosophicus* de Wittgenstein », *op. cit.*

(cf. *EN*, p. 81/80). Finalement, l'enquête régressive sur les conditions d'intelligibilité du concept de « mauvaise foi », au second chapitre de la première partie, conduit à admettre une « fissure » au cœur de la conscience (cf. *EN*, p. 104-107/ p. 102-106). Elle conduit ainsi *au seuil* de la solution du problème de la transcendance. Ce problème ne peut être directement résolu qu'à la faveur d'une démarche progressive prenant pour point de départ le *cogito* préréflexif. Seul le *cogito* préréflexif, ou structure de la conscience (de) soi, pourra nous permettre d'approcher le néant à l'état pur.

6. D'après le chapitre 1 de la première partie, si la négation est possible, c'est qu'il revient au même, pour la conscience, d'être un « être pour lequel il est dans son être question de son être en tant que cet être implique un être autre que lui » (*EN,* p. 29/29) et d'être « un être pour lequel il est dans son être conscience du néant de son être » (*EN,* p. 82/81). Non que la conscience soit conscience « du » néant de son être. C'est *de* l'objet qu'elle est conscience. Mais elle n'est conscience *de* l'objet que pour autant qu'*il est*, en elle, conscience-question du néant de son être. Que signifie cette « conscience du néant de son être », dont le chapitre 2 a montré qu'elle expliquait que « la conscience recèle en son être un risque permanent de mauvaise foi » (*EN,* p. 107/106) ? Que signifie « du » dans « conscience *du* néant de son être » ?

La réponse est fournie par la théorie de la première négation interne ontologique, ou premier degré de la première néantisation. Elle vise à rendre compte de la structure de la conscience non-thétique (de) soi. Ainsi, après être remonté, dans la première partie, du « lien concret » attesté par le *cogito* préréflexif à la « négation de soi », Sartre remonte, dans la deuxième partie, de la « négation de soi » à la « conscience du néant » comme structure du *cogito* préréflexif. De la théorie de la néantisation de premier degré, il ressort que la conscience non-thétique (de) soi, en tant qu'elle repose sur une décompression d'être

(*EN,* p. 122/119-120), ne saurait être polarisée à la façon de la conscience thétique *d'*objet. Il restera à montrer ce que l'analyse de la néantisation de premier degré ne peut encore que faire pressentir, à savoir que la conscience non-thétique possède bel et bien une polarité, mais une polarité diamétralement opposée à celle de la conscience thétique. Ce sera l'office de l'élucidation finale de la transcendance dans le troisième et dernier chapitre de la deuxième partie.

Ma perception *de* cette table, comme conscience thétique *de* cette table, est nécessairement consciente (d') elle-même*[22]. Cette conscience qu'elle a (d') elle-même* n'est pas un trait qui s'y ajouterait par accident, mais le seul mode sur lequel elle puisse exister (*EN,* p. 20/20). Mais comment ma conscience perceptive de cette table peut-elle être *tout entière* dirigée sur cette table et néanmoins consciente (d') elle-même* ? Comment peut-elle être consciente (d') elle-même* sans se *poser* aucunement elle-même* comme *objet*, bref être conscience *non*-thétique (d') elle-même* ? Cela n'est intelligible que si le pronom réfléchi indirect (« elle-même* ») ne renvoie pas à *quelque chose*, que s'il ne renvoie à *rien*. Il faut donc qu'il renvoie sans renvoyer à rien (*i.e.* sans *référer*). La conscience qu'a (d') elle-même* ma conscience perceptive *de* cet arbre

22. Nous usons de ce symbole, à la suite de H.-N. Castañeda (cf. *The Phenomenologic of the I: Essays on Self-Consciousness,* Indiana, Indiana University Press, 1999), pour marquer la distinction grammaticale entre le pronom réfléchi indirect et le pronom réfléchi direct (distinction qui fait cruellement défaut dans le texte de Sartre). Sartre part quant à lui d'une analyse grammaticale de la fonction du pronom réfléchi dans le verbe « s'ennuyer » (cf. *EN* p. 114-115/112-113 ; cf. aussi « Conscience de soi et connaissance de soi », p. 157). « Se soigner », c'est soigner quelqu'un qui se trouve être identique à soi-même (pronom réfléchi direct). « S'ennuyer », ce n'est pas ennuyer quelqu'un ou un aspect de quelqu'un (fût-ce son propre « Moi »). Descombes nous semble avancer une lecture peu charitable du passage quand il reproche à Sartre de faire du verbe « s'ennuyer » une diathèse réfléchie (V. Descombes, *Le complément du sujet*, *Enquête sur le fait d'agir de soi-même*, Paris, Gallimard, p.106-107)

n'est rien d'autre que la double nécessité en vertu de laquelle elle ne peut ni s'absenter d'elle-même ni s'atteindre elle-même, mais seulement *se manquer*.

Les parenthèses autour de la préposition « de », dans l'expression « conscience non-thétique (de) soi », traduisent donc une négation interne fondamentale, celle-là même que traduit, dans la même expression, la particule « non ». Cette « néantisation » est l'origine de la « relation à elle-même* » qu'enveloppe toute conscience positionnelle *d'*objet en tant qu'elle est « présente à elle-même* » sur le mode de la conscience non-thétique (de) soi.

Du simple fait que mon plaisir est conscience de plaisir, ma perception conscience de perception, ma croyance conscience de croyance, ils sont plaisir-en-question, perception-en-question, croyance-en-question ; cela signifie aussi bien que mon plaisir n'est pas pleinement conscience de plaisir, ni ma perception pleinement conscience de perception, ni ma croyance pleinement conscience de croyance[23]. Le premier degré de la première néantisation, c'est le fait qu'un néant se glisse entre la conscience thétique *de* l'objet et la conscience non-thétique qu'elle a (d') elle-même* dans l'exacte mesure où *rien* ne les sépare. C'est la double impossibilité pour la conscience de ne pas se refléter et de s'atteindre en se reflétant, la double « obligation » qu'elle a de se refléter et de se manquer. La relation à soi* est une totalité désagrégée par ce « néant pur » (*i.e.* ce néant à l'état pur) qu'est le néant intra-conscientiel. Si l'être, à l'état pur, n'a aucune fonction si ce n'est celle d'être, inversement le néant, à l'état pur, n'est rien d'autre que sa fonction, celle de « se néantiser » (*i.e.* de faire tout sauf être).

On ne confondra pas la relation non-thétique d'une conscience à elle-même* que désigne le pronom réfléchi « soi » (*EN,* p. 114/112), qui n'est pas une relation intentionnelle (ni donc une relation réelle) avec le « Soi » comme idéal d'un En-soi-pour-soi, lequel engage le *second* degré de la première néantisation ;

23. Cf. « Conscience de soi et connaissance de soi », *op. cit.*, p. 156-157.

ni a fortiori avec le « Moi », constitué en *référence* de « je » (en objet transcendant d'une conscience positionnelle) par le moyen de la *réflexion* (et non la réflection !), laquelle engage la *seconde* néantisation[24] ; ni le « Moi » avec le « Moi-pour-autrui », lequel suppose la *troisième* néantisation.

La néantisation de la présence à soi permet de comprendre comment la présence du monde à la conscience peut impliquer la présence de la conscience à elle-même* sans que la seconde attente à l'immédiateté de la première. A ce titre, elle constitue un premier pas vers une explication du « principe de transparence ».

Non seulement la conscience non-thétique (de) soi n'est pas intentionnelle, mais elle est, pour ainsi dire, *tout sauf* intentionnelle : elle est non-intentionnalité. Ce n'est pas une visée qui manque sa cible (fût-ce nécessairement) mais une non-visée. Inversement, la possibilité de manquer sa cible (a fortiori celle de manquer d'objet, *i.e.* d'avoir une cible non existante) ne saurait servir de caractérisation à la « visée » au sens sartrien. Tout au contraire, la « visée », au sens sartrien, est une relation réelle, atteignant nécessairement son objet, et dont l'objet est nécessairement transcendant[25].

On commence du même coup d'entrevoir la signification de la « preuve ontologique » donnée dans l'introduction : le nerf de cette preuve, c'est la dépendance absolue d'un néant d'être à l'égard de l'être transcendant dont il est le néant. D'un seul

24. La controverse récente autour de Sartre entre Charles Larmore et Vincent Descombes nous semble dans une certaine mesure entretenir cette confusion. Cf. V. Descombes & C. Larmore, *Dernières nouvelles du Moi*, Paris, PUF, 2009.

25. Elle est « intentionnalité *de re* » au sens de John McDowell. Cf. J. McDowell, *Meaning, Knowledge and Reality*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1998, deuxième partie. Comme McDowell, Sartre part du régime intentionnel propre aux pensées indexicales (de la perception et de la connaissance d'un *ceci*), là où Husserl le rencontre sur son chemin comme une exception apparente. Cf. notre article, « L'intentionnalité au prisme de l'indexicalité », *Phénoménologie et philosophie analytique*, C. Romano (éd.), Paris, Le Cercle Herméneutique, 2008.

mouvement, elle témoigne de ce que la cible de la visée est nécessairement un pur plein d'être, et de ce que sa source est nécessairement un pur vide d'être. Quoique indissolublement liées, la relation intentionnelle à l'objet et la relation non-intentionnelle à soi-même* ne sauraient pas plus être hybridées que l'être et le néant eux-mêmes. La seconde n'est pas une espèce de la première, à savoir une relation intentionnelle *de second ordre* ; bien plutôt, elle lui est transversale (cf. Diagramme 1).

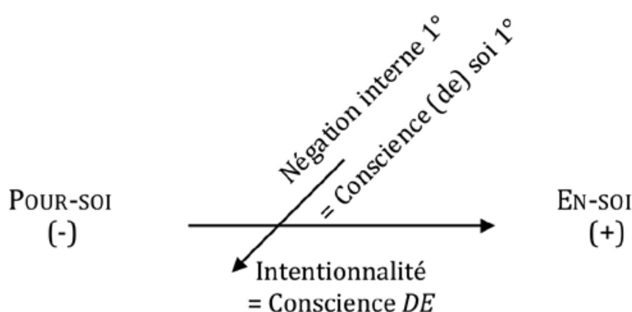


Diagramme n°1 : La présence à soi
(négation interne de premier degré)

Il ne faut donc pas se méprendre sur le sens de l'analyse de l'intuition que j'ai de l'absence de Pierre dans le café où je m'attendais à le retrouver. Il ne s'agit nullement pour Sartre de soutenir que le néant peut être intuitionné comme tel, « à l'état pur », être le corrélat de la visée intuitive. Comme *L'imaginaire* le soutenait déjà avec fermeté :

> « Il ne saurait y avoir une intuition du néant, précisément parce que le néant n'est rien et que toute conscience – intuitive ou non – est conscience de quelque chose. Le néant ne peut se donner que comme une infrastructure de quelque chose[26]. »

26. Jean-Paul Sartre, *L'imaginaire*, *op. cit.*, p. 358.

En tant que conscience positionnelle, la conscience imageante elle-même ne déroge pas au principe de l'intentionnalité : elle pose comme *n'*étant *pas*, mais c'est encore un être qu'elle pose comme n'étant pas (c'est pourquoi il lui faut un *analogon*). On sera peut-être tenté d'objecter que l'angoisse fournit une expérience du néant comme tel, du *rien du tout* (par contraste avec « rien de tout *ce café* ») à travers l'expérience de la liberté empirique comme recul néantisant. Mais, outre que le recul néantisant est une néantisation secondaire, l'angoisse (à la différence de la peur) *n'*est *justement pas* intentionnelle.

7. À la lumière de ces analyses, les critiques adressées à l'idéalisme transcendantal husserlien dans l'introduction acquièrent rétrospectivement une portée nouvelle[27]. Sartre y reprochait à Husserl de s'être interdit de penser la transcendance du fait d'en avoir méconnu le caractère polarisé. La condition pour que la flèche intentionnelle soit polarisée, c'est que rien n'attente à la « différence de potentiel » entre sa source (-) et sa cible (+).

C'était déjà au fond le sens de la critique, dans *L'imaginaire*, de la conception husserlienne du rapport qui se noue, dans la perception par esquisses d'un objet spatial, entre les intentions intuitives et les intentions vides qui en sont solidaires[28]. Sartre refuse de concevoir ces dernières comme des intentions imageantes que les intentions intuitives viendraient « remplir » au cours du processus de perception, comme si son remplissement éventuel pouvait être indifférent à l'identité même d'une visée intentionnelle. La critique de l'assimilation de la transcendance

27. Les divergences de fond entre Sartre et Husserl sur le problème de l'intentionnalité sont bien analysées par V. de Coorebyter, *Sartre face à la phénoménologie : autour de « L'intentionnalité » et de « La transcendance de l'ego »*, Paris, Ousia, 2000 ; J.-M. Mouillie, « Sartre et Husserl : une alternative phénoménologique ? », dans *Sartre et la phénoménologie*, Paris, ENS Éditions, 2001.

28. Cf. Jean-Paul Sartre, *L'imaginaire*, *op. cit.*, p. 233.

à une constitution, dans l'introduction de *L'Être et le néant*, prolonge et radicalise la critique menée dans *L'imaginaire*. Sartre montre que la théorie de la perception par esquisses, chez Husserl, assoit la transcendance de l'objet sur l'impossibilité d'embrasser la série *infinie* de ses aspects, donc sur les intentions en attente de remplissement. Cela revient à tenter de dériver l'être de l'objet à partir du non-être.[29]

Ainsi, loin de pouvoir être attribuée à l'auteur, comme on a parfois pu le croire[30], la réduction « de l'existant à la série des apparitions qui le manifestent » (*EN*, p. 11/11), dont la phrase d'ouverture de *L'Être et le néant* crédite la phénoménologie husserlienne, est épinglée comme une thèse équivoque, par laquelle la phénoménologie se trahit elle-même. Le progrès accompli (*EN*, p. 11/11) s'avère rien plus qu'apparent (*EN*, p. 13-14/13-14). En convertissant tous les dualismes de la pensée traditionnelle dans le nouveau dualisme du fini et de l'infini, la phénoménologie husserlienne perd sur les deux tableaux, puisqu'elle attente finalement à la transcendance de l'être du phénomène, en ramenant celle-ci à un non-être phénoménal (*EN*, p. 27-28/27-28), sans pour autant éviter de couper derechef le phénomène de son être, en réintroduisant du non-être dans le phénomène (*EN*, p. 13-14/13-14).

29. Renaud Barbaras formule très exactement la conception idéaliste que Sartre attaque : « Si tant est qu'une chose (un « quelque chose ») est bien une réalité *transcendante*, c'est-à-dire se distingue de mes vécus, elle ne sera présente comme chose *qu'à la condition de ne pas l'être tout entière*, de différer une donation adéquate, de résister à l'appropriation. » ; « A la fois, l'esquisse s'efface au profit de l'objet et efface l'objet au profit de l'aspect sous lequel elle le présente. Elle présente l'objet en en différant la présence pleine, en en préservant donc la transcendance : dans cet apparaître qu'est l'esquisse, l'objet se présente, mais comme toujours *autre que ce qui le présente*. » (*La perception*, Paris, Hatier, 1994, p. 40 & p. 41)

30. Par exemple Vincent Descombes dans *Le même et l'autre*, Paris, Éditions de Minuit, 1979, p. 66 ; de même, Arthur Danto dans *Sartre*, Fontana/Collins, 1975, p. 55-56.

La confusion conduisant à placer un *Ego* transcendantal à la source de la visée (ou encore à y introduire une « matière d'impressions » (*hylè*) à « animer ») est strictement symétrique de la confusion conduisant à prêter un pouvoir constitutif à la visée. Elles sont, à la lettre, l'envers et l'endroit d'une seule et même confusion sur la grammaire logique de la visée, c'est-à-dire sur la différence entre la grammaire de la conscience non-thétique (de) soi et celle de la conscience thétique *d'*objet. Tantôt on croit pouvoir insérer de l'être (un *ego*) dans le non-être (qui gît à l'origine de la visée), tantôt on croit pouvoir insérer du non-être dans l'être (qui gît à l'arrivée de la visée).

Le geste par lequel Sartre insère une paire de parenthèses autour du « de » qui caractérise la grammaire de la conscience préréflexive est donc parfaitement rigoureux. D'un côté, la conscience ne saurait mettre hors circuit le tout de l'être, annuler (fût-ce provisoirement) son lien à l'être, contrairement à ce que suppose le protocole de la réduction transcendantale (cf. *EN*, p. 59/59). D'un autre côté, non seulement la conscience peut se mettre elle-même hors circuit, mais, du simple fait qu'elle existe nécessairement sur le mode de la conscience (d') elle-même*, elle ne peut pas ne pas le faire (cf. *EN*, p. 63/63).

La conséquence principale du caractère absolu de la distinction entre les deux catégories ontologiques est ainsi que les deux régimes thétique et non-thétique de la conscience sont nécessairement tous deux polarisés et qu'ils possèdent nécessairement des polarités opposées *bien qu'*ils soient rigoureusement inséparables. Ce qu'on ne comprend pas encore à ce stade, c'est comment ces deux régimes peuvent avoir des polarités *diamétralement* opposées, c'est-à-dire avoir des polarités opposées *dans l'exacte mesure où* ils sont rigoureusement inséparables. Pour le comprendre, il est indispensable de comprendre à quoi la visée doit d'être *complètement déterminée*, c'est-à-dire d'être une réponse complètement déterminée à une question elle-même complètement déterminée.

Cela revient à comprendre comment l'être de la conscience non-thétique de (soi) peut être en question dans son être de telle manière que la question tranchée (positivement ou négativement) par la conscience thétique *de* l'objet soit plongée dans un espace logique (*i.e*. un espace de possibilités réelles) où lui corresponde un lieu logique déterminé. La thèse de Sartre est que c'est en faisant un « détour » par une seconde néantisation (*i.e*. une seconde négation interne proprement ontologique) que la néantisation de premier degré délimite un tel espace. C'est la théorie du « circuit de l'ipséité ». Elle nous permettra de comprendre enfin en quel sens la conscience non-thétique (la conscience (de) soi) peut être dite « latérale » ou « transversale[31] » par rapport à la conscience thétique (la conscience *d*'objet).

8. Notre but final, rappelons-le, est d'élucider la structure du pour-soi qu'est la transcendance, c'est-à-dire de comprendre en vertu de quoi « le sens profond du *cogito* est de rejeter par essence hors de soi » (*EN*, p. 124/122). Tout s'éclairerait si l'on pouvait montrer que « c'est la néantisation qui est l'origine de la transcendance conçue comme lien originel du pour-soi avec l'en-soi » (*EN*, p. 124/122). Pour cela, il faudrait pouvoir montrer que tel en-soi déterminé, par exemple *ceci*, est à la fois entièrement présent et entièrement irréductible au pour-soi dans l'exacte mesure où le pour-soi se détermine, de façon déterminée, comme ne *l'*étant pas. Une négation interne ontologique plus profonde que celle de la simple présence à soi est donc requise, qui nous permette de comprendre qu'il n'est de négation réelle que déterminée. L'opposition entre négation externe (formelle, gratuite) et négation interne (réelle, pertinente) servira derechef de fil conducteur :

31. Jean-Paul Sartre, *L'imaginaire*, *op. cit*., p. 35.

> « Il est bien des façons de n'être pas et certaines d'entre elles n'atteignent pas la nature intime de l'être qui n'est pas ce qu'il n'est pas. Si, par exemple, je dis d'un encrier qu'il n'est pas un oiseau, l'encrier et l'oiseau demeurent intouchés par la négation. Celle-ci est une relation externe qui ne peut être établie que par une réalité-humaine témoin. Par contre, il est un type de négations qui établit un rapport interne entre ce qu'on nie et ce de quoi on le nie. De toutes les négations internes, celle qui pénètre le plus profondément dans l'être, celle qui constitue *dans son être* l'être *dont* elle nie avec l'être *qu'*elle nie, c'est le *manque*. » (*EN*, p. 124/122.)

Des jugements prédicatifs négatifs comme « La lune n'est pas pleine » ou encore « Je ne suis pas désaltéré » (*i.e.* « J'ai soif ») expriment des « manques » (qu'on ne confondra pas avec des « absences »). Il nous faut remonter du manque logique au manque ontologique qui le conditionne, c'est-à-dire au manque d'elle-même* qu'est la conscience non-thétique (de) soi en tant qu'origine de tout manque logique. Il s'agit de montrer que le circuit de la détermination du sens (cf. Diagramme 2a, page suivante), d'où un jugement comme « La lune n'est pas pleine » tire son intelligibilité, se ramène à un circuit de la détermination (de) soi.

Nous savons déjà qu'une négation (par exemple une négation judicative) n'a de sens que si ce qu'elle nie occupe déjà un lieu logique, c'est-à-dire si elle entretient une relation interne avec ce qu'elle nie. Son lieu logique n'est alors rien d'autre que le complémentaire, dans l'espace logique, du lieu de ce qu'elle nie. En ce sens, un fait négatif (une « négatité ») est bien une limite au sens kantien (cf. *EN*, p. 56/56). Inversement, une affirmation judicative n'a elle-même un sens (est autre chose qu'une affirmation gratuite) que pour autant qu'elle est d'emblée réversible, c'est-à-dire que son lieu logique possède un lieu complémentaire au sein d'un certain espace logique. Au total, toute position judicative, qu'elle soit logiquement affirmative ou négative, est une délimitation (cf. *EN*, p. 42-43/42-43).

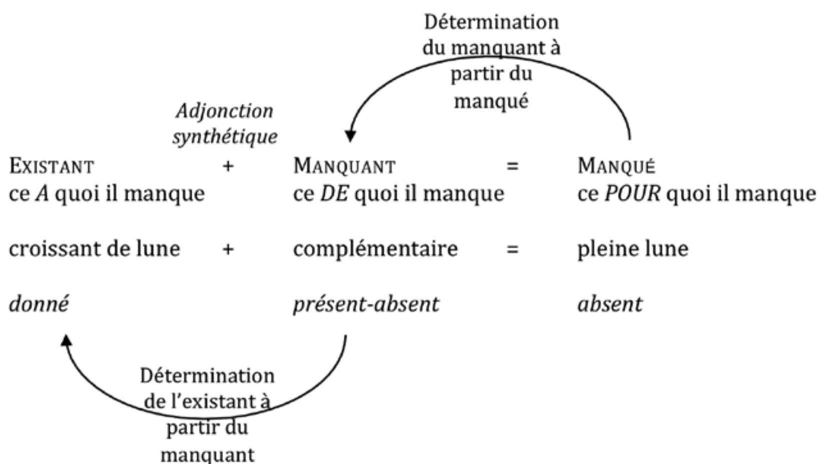


Diagramme 2a : Circuit du sens judicatif

Or, pour que la conscience *de* quelque chose puisse en être la délimitation thétique, il faut et il suffit qu'elle soit délimitation non-thétique (d') elle-même*. En effet, pour que la conscience thétique *de* l'objet puisse poser que c'est *ainsi* que *ceci* est (*i.e.* que *ceci* est *tel* et non autrement) ou au contraire que c'est *ainsi* que *ceci n'*est *pas* (*i.e.* que *ceci* n'est pas *tel* mais autrement), il faut et il suffit que la conscience non-thétique (de) la conscience thétique *de* l'objet se nie *de manière déterminée*, c'est-à-dire de telle manière qu'elle déploie l'espace logique dans lequel ce qui est posé par la conscience thétique possède un lieu déterminé. En effet, pour que ce qui est posé soit d'emblée une réponse déterminée tranchant par oui ou par non une question, il faut et il suffit que cette question soit elle-même déterminée, bref qu'elle ait un *sens* réel.

L'intentionnalité n'est possible qu'à l'aune d'un non-être servant de norme au dévoilement de ce qui est comme étant ou

n'étant pas tel ou tel, et qui est l'équivalent non-thétique d'une fin pratique. Le pour-soi ne se dépasse thétiquement *en* cet en-soi déterminé que pour autant qu'il se dépasse non-thétiquement *vers* une certaine totalité manquée qui se définit comme la complétion de l'être *en* lequel il se dépasse thétiquement par un certain être manquant qui en est le complémentaire. Sartre appelle « circuit de l'ipséité » cette seconde négation interne ontologique (second degré de la première néantisation). C'est que la totalité manquée vers laquelle le pour-soi se dépasse n'est déterminée que parce qu'il s'y détermine lui-même comme à ce dont il manque. Ce qui « hante » la conscience non-thétique (de) soi, c'est elle-même* comme être-pour-soi-et-en-soi *vers* lequel elle se dépasse (cf. *EN*, p. 127-131/124-129). Bref, « la réalité humaine existe à dessein de soi »[32]. Quant à ce qui lui manque pour être elle-même*, ce ne peut être que le *possible* qui est le *sien* (cf. *EN*, p. 141/139).

Le circuit de l'ipséité, soubassement de la transcendance, est à la fois un circuit dans lequel l'intentionnalité est prise, dans la mesure où le possible n'est anticipé qu'à travers l'être qui est dévoilé comme étant ou n'étant pas tel ou tel ; et un circuit que décrit l'intentionnalité, dans la mesure où la première négation interne ontologique (celle de la présence à soi) fait littéralement un détour par la seconde :

> « La soif comblée qui hante ma soif actuelle n'est pas conscience (de) soi comme soif comblée : elle est conscience thétique du *verre-se-buvant* et conscience non positionnelle (de) soi. Elle se fait donc transcender par le verre *dont elle est* conscience et comme corrélatif de cette conscience possible non thétique, le verre-bu hante le verre plein comme son possible et le constitue comme verre à boire. » (*EN*, p. 143/141.)

32. Jean-Paul Sartre, *Carnets de la drôle de guerre*, Paris, Gallimard, 1995, p.313.

L'espace logique dont un état positif est dévoilé au pour-soi en tant que conscience thétique *d'*objet est donc tributaire d'un *possible* que ce pour-soi fait *sien*. Ainsi, l'espace logique n'est rien d'autre que la quasi-totalité manquée comme norme (ce que Sartre appelle « valeur » (*EN*, p. 131/129)). C'est en parcourant le circuit de la seconde négation interne, c'est-à-dire en passant par le manquant du manqué, que la conscience non-thétique (de) soi trace de l'intérieur les limites de cet espace :

> « Le possible n'est pas, le possible se possibilise, dans l'exacte mesure où le pour-soi se fait être, il détermine par esquisse schématique un emplacement de néant que le pour-soi est par-delà lui-même. Naturellement, il n'est pas d'abord thématiquement posé : il s'esquisse par-delà le monde et donne son sens à ma perception présente, en tant qu'elle est saisie du monde dans le circuit de l'ipséité. Mais il n'est pas non plus ignoré ou inconscient : il esquisse les limites de la conscience non thétique (de) soi en tant que conscience non thétique. »

Mais inversement l'état positif total de l'espace logique est défini par le possible que le pour-soi fait sien. D'où vient que Sartre définisse le monde comme la « totalité des êtres en tant qu'ils existent à l'intérieur du circuit de l'ipséité » (*EN*, p. 143/140, p. 141/139). Au fond, « le monde est ce qui sépare la réalité humaine de son dessein »[33]. D'un côté, l'être dévoilé n'est dévoilé qu'à la lumière d'un non-être, il n'est jamais que ce par-delà quoi le pour-soi se fait annoncer ce qu'il est. D'un autre côté, et inversement, le non-être par lequel le pour-soi se fait annoncer ce qu'il est n'est anticipé que dans la mesure où il est soutenu à l'être par l'être dévoilé (*i.e.* le hante), lequel le révèle en le renvoyant sous forme d'exigence[34].

33. Jean-Paul Sartre, *Carnets de la drôle de guerre*, p.313.
34. Cf. Jean-Paul Sartre, *Vérité et existence*, Paris, Gallimard, p. 94.

La théorie de la négation interne de premier degré (présence à soi) montre qu'il n'est de totalisation (de) soi que désagrégée, non-bornée. La théorie de la négation interne de second degré (circuit de l'ipséité) montre, inversement, qu'il n'est de désagrégation (de) soi que totalisante, que dé-limitative.

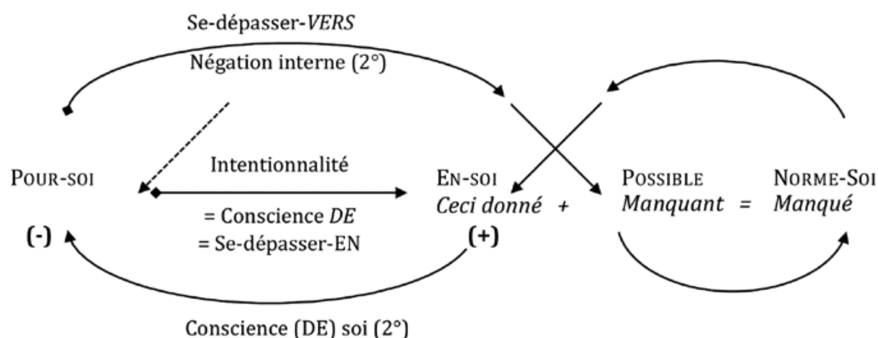


Diagramme n°2b : Le circuit de l'ipséité
(négation interne de second degré)

9. La théorie du circuit de l'ipséité nous met sur la voie de la solution dans la mesure où elle nous apprend que la conscience non-thétique (de) soi, pour autant qu'elle parcourt un tel circuit, revient au pour-soi depuis le monde et, à ce titre, est orientée selon une direction allant de l'en-soi vers le pour-soi.

En toute rigueur, l'élucidation de la transcendance requerrait non seulement celle des deux premiers degrés de la première néantisation mais encore celle des ek-stases de la temporalité pure, qui en constituent comme un troisième degré. Mais le circuit de l'ipséité, s'il n'est encore qu'une coupe transversale de la transcendance, indique déjà assez (sinon exactement *en quoi*, du moins *que*) le pour-soi ou être du *cogito* ne saurait être instantané (*EN*, p. 144/141). On peut donc, jusqu'à un certain point, faire l'économie d'une élucidation de la transcendance proprement temporelle, même si le circuit de l'ipséité qui préside

à la transcendance exige d'être compris comme intrinsèquement temporel, comme le circuit même qu'est la temporalité pure. C'est *de l'avenir* que *revient* la détermination de la conscience (de) soi par le « dessein de soi »[35].

La solution du problème de la transcendance est récapitulée sous forme condensée au début de la conclusion :

> « Le pour-soi n'est pas le néant en général mais une privation singulière ; il se constitue en privation de *cet être-ci*. » (*EN*, p. 682/666.)

La solution est esquissée pour la première fois au seuil de la théorie du circuit de l'ipséité (*EN*, p. 124/121-122) développée dans le chapitre 1 de la deuxième partie et annoncée au cours du chapitre 2 à l'occasion d'un contraste entre la néantisation qui sous-tend la connaissance (première néantisation) et celle qui sous-tend la réflexion (deuxième néantisation ou néantisation intermédiaire) :

> « Toute affirmation, nous le verrons bientôt, est conditionnée par une négation : affirmer *cet* objet, c'est nier simultanément que je sois cet objet. Connaître, c'est *se faire* autre. » (*EN*, p. 194-195/190.)

Par « affirmation », il faut entendre ici, comme l'indique la référence à la connaissance, non pas simplement un jugement affirmatif (lequel pourrait être vrai ou faux), mais un jugement affirmatif *vrai et actuellement vérifié* et plus fondamentalement une conscience positionnelle qui est révélation révélée de l'être de son objet, par exemple la perception que j'ai actuellement de *cet* arbre-*ci* (ou même l'intuition que j'ai actuellement de l'absence de Pierre). Par « négation », il faut entendre ici la négation interne ontologique déterminée par laquelle je me

35. Jean-Paul Sartre, *Carnets de la drôle de guerre*, p.312.

néantise afin que l'objet m'apparaisse (fût-ce comme absent). Le cœur de la solution sartrienne est que la première néantisation est le strict envers de l'affirmation intentionnelle qu'est la connaissance en tant que dévoilement.

C'est au seuil du chapitre 3 que la solution est énoncée pour la première fois :

> « En un mot, le terme origine de la négation interne, c'est l'en-soi, la chose qui *est là* ; et en dehors d'elle il n'y a rien, sinon un vide, un néant qui ne se distingue de la chose que par une pure négation dont *cette* chose fournit le contenu même. (…) Ainsi, dans ce rapport ek-statique qui est constitutif de la négation interne et de la connaissance, c'est l'en-soi en personne qui est pôle concret dans sa plénitude et le pour-soi n'est rien d'autre que le vide où se détache l'en-soi. Le pour-soi est hors de lui dans l'en-soi, puisqu'il se fait définir par ce qu'il n'est pas ; le lien premier de l'en-soi au pour-soi est donc un lien d'être. Mais ce lien n'est ni un *manque*, ni une *absence*. » (*EN*, p. 217/212-213.)

La première phrase de ce passage signifie que la première néantisation n'est rien d'autre que la flèche de l'intentionnalité parcourue en sens inverse, que *rien* ne la distingue de cette flèche *sinon sa direction* (opposée), de sorte qu'elles ne présentent entre elles aucune différence de contenu. La conscience non-thétique (de) soi n'est finalement rien d'autre que la conscience thétique *d'*objet *vue en sens inverse*. La dernière phrase souligne que le fait que la transcendance par quoi un pour-soi se dépasse *en* un en-soi déterminé ou un *ceci* (c'est-à-dire en un être) soit inintelligible abstraction faite de la transcendance par quoi il se dépasse *vers* un possible (donc vers un non-être) ne doit pas conduire à relativiser le partage entre l'être et le néant auquel la visée doit d'être polarisée ni à asseoir la transcendance sur la visée d'un non-être ou d'un être absent, donc sur une relation irréelle. Bien plutôt, ce que ce fait suggère, c'est que le circuit

décrit par la conscience (de) soi, pour transversal qu'il soit à la conscience *d'*objet, ne fait jamais qu'en inverser les pôles, de sorte que le non-être reste situé uniquement d'un seul côté de la relation de transcendance. Que la visée fasse un détour par le non-être ne change rien au fait qu'elle est essentiellement visée *d'être*. Comme le dit Sartre avec force :

> « La conscience n'est ni vide, ni pleine ; elle n'a ni à être remplie, ni à être vidée ; elle est purement et simplement conscience de l'objet[36]. »

L'affirmation que le lien premier « n'est ni un *manque*, ni une *absence* » (*EN*, p. 217/213) vise à prévenir un contre-sens. À rabattre l'intentionnalité sartrienne sur le manque, sous prétexte que le pour-soi est caractérisé comme manque de Soi[37], on ne confond pas seulement l'en-soi-pour-soi (le Soi) que le pour-soi *aspire* à être (sur l'axe transversal du circuit de l'ipséité) avec l'en-soi sur lequel il se trouve écrasé (sur l'axe longitudinal), mais on retombe précisément dans la conception de l'intentionnalité comme *ambition* dont Sartre s'applique à prendre le contre-pied dès l'introduction (*EN*, p. 27-28/27-28) parce qu'elle mène droit à une rechute dans l'idéalisme[38]. Et on se condamne, à l'autre bout, à faire de la néantisation une intentionnalité « différée[39] », c'est-à-dire à prêter la polarité

36. « Conscience de soi et connaissance de soi », dans *La transcendance de l'Ego et autres textes phénoménologiques*, Paris, Vrin, 2003, p. 149. Cf. aussi *EN*, p. 62/61, p. 228/223.

37. Comme le fait par exemple Renaud Barbaras dans « Désir et manque dans *L'Être et le néant* : le désir manqué », dans *Sartre : désir et liberté*, R. Barbaras (éd.), Paris, PUF, 2005.

38. La perception et la connaissance ont ceci en commun qu'elles *ne* sont *pas* « intentionnelles », si on entend par là qu'elles arboreraient des « ambitions » qui pourraient être « satisfaites » ou non par le monde. Voir C. Travis, *Perception, Essays After Frege*, Oxford, Oxford University Press, 2013, en particulier le chapitre 7.

39. *Ibid.*, p. 123.

de la seconde à la première, alors même qu'elles ne peuvent être que de polarités opposées.

C'est en vertu du détour qu'est la seconde négation interne ontologique (le second degré de la première néantisation) que *la conscience non-thétique (de) soi possède une polarité diamétralement opposée à celle de la conscience thétique* de *l'objet*. Et Sartre de conclure :

> « Le Pour-soi par sa négation de soi devient affirmation *de* l'En-soi. *L'affirmation intentionnelle est comme l'envers de la négation interne* ; il ne peut y avoir affirmation que par un être qui est son propre néant et d'un être qui n'est pas l'être affirmant. » (*EN*, p. 259/253 ; nous soulignons)

Pour le comprendre, il aura suffi de replacer la négation interne de premier degré (cf. Diagramme 1) au sein du circuit plus large que décrit la négation interne de second degré (cf. Diagramme 2). Il est alors manifeste, en effet, que la *direction* de la première néantisation est précisément la direction opposée à celle de l'intentionnalité (cf. Diagramme 3, page suivante). En mettant en évidence une « ek-stase dans le non-être », l'examen des conduites négatives avait pu sembler *ajouter* une *seconde* aporie à l'aporie posée par l'« ek-stase dans l'être » (ou « transcendance ») (cf. *EN*, p. 80/79) au lieu de résorber celle-ci. Le concept d'une « ek-stase dans le non-être » s'avère rétrospectivement un concept *complexe*, contenant à titre de composante la négation interne ontologique qui est l'envers même de la position intentionnelle et en ce sens la racine de l'ek-stase dans l'être. La seconde difficulté recelait donc en elle la clé de la première, comme Sartre l'avait du reste gagé (cf. *EN*, p.80/79).

10. Nous avons essayé de montrer pourquoi et comment *L'Être et le néant* posait et résolvait ensemble le problème de l'intentionnalité et le problème de la négation. Que le problème

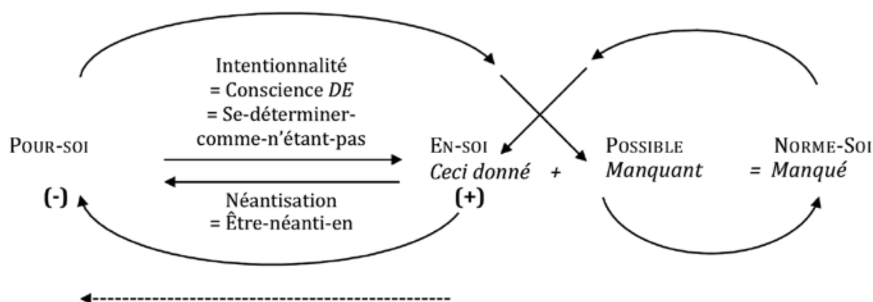


Diagramme n°3 : La transcendance

de la négation soit irréductible à tout autre problème ne veut pas dire qu'il puisse être résolu à part. Pour Sartre, comme déjà pour Platon dans le *Sophiste* et pour Wittgenstein dans le *Tractatus*, le problème de la négation n'est bien posé que s'il l'est solidairement des trois problèmes du non-vrai, du non-être, et du non-sens. Au fond, le problème de la négation n'est rien d'autre que le centre de gravité du triangle délimité par ces trois problèmes. Sartre n'est pas le premier à proposer de le résoudre dans les termes d'une triple équivalence entre négation, détermination, et limitation. Mais il renouvelle intégralement l'intelligence de cette triple équivalence en montrant que, bien comprise, elle fournit le principe d'une dissolution systématique des faux problèmes au nom desquels la philosophie croit devoir combler un fossé logique et ontologique entre la pensée et l'être. La négation première, en effet, s'avère le strict envers du lien d'être qu'est déjà la pensée. C'est *en traçant de l'intérieur les limites d'un espace logique* dont elle définit contextuellement les dimensions que la négation première, jetant la pensée hors d'elle-même, *fait lien*.

Peut-on se satisfaire d'une telle solution ? Sa force est de faire de l'internalisme sémantique le gage du réalisme

ontologique[40]. Mais cela pourrait bien être aussi sa faiblesse. Car elle est adossée à une distinction absolue entre négation interne et négation externe qui ne souffre aucune médiation : négation interne et négation externe ont beau se composer en permanence, elles ne peuvent pas plus passer l'une dans l'autre que ne le peuvent l'être et le néant. L'ipséité peut bien faire un détour par le monde, elle ne peut jamais s'y trouver détournée ou déviée. La conception de la négation développée dans *L'Être et le néant* n'a rien de dialectique, Sartre est le premier à l'admettre[41]. Et c'est au fond ce qu'il lui reprochera lui-même, à l'instar de Merleau-Ponty, sans pourtant jamais concéder à ce dernier qu'on puisse et doive relativiser la distinction de l'être et du néant pour lever l'aporie[42].

40. L'externalisme sémantique (au sens radical qu'il revêt chez Putnam) que Gregory McCulloch attribue au premier Sartre dans *Using Sartre: An Analytical Introduction to Early Sartrean Themes* (Londres, Routledge, 1994, p. 106-107) nous semble être l'une des conquêtes du *second* Sartre.

41. Cf. « Interview with Jean-Paul Sartre », dans *The Philosophy of Jean-Paul Sartre*, P. A. Schilpp (éd.), La Salle, Open Court, 1981, p. 18. Voir aussi la mise au point de Vincent de Coorebyter dans son « Introduction » à *La transcendance de l'Ego et autres textes phénoménologiques*, p. 29-30.

42. Cf. Jean-Paul Sartre, « Merleau-Ponty vivant », dans *Situations philosophiques*, Paris, Gallimard, collection « Tel ».

Le solipsisme dans *L'Être et le néant*

Timur Uçan

Que le solipsisme apparaisse comme un écueil dans *L'Être et le néant*[1] est à relever. Il s'agit de faire apparaître que réduire théoriquement la certitude de l'existence d'autrui à une probabilité engage à dénier l'existence des autres personnes. En effet, s'il n'était théoriquement que probable qu'autrui existe, alors rien ne pourrait exclure que le solipsisme soit une solution non seulement concevable mais pertinente au problème de l'existence d'autrui. Il s'agit de faire apparaître en quel sens le solipsisme est concevable en vue de montrer qu'il n'est ni inévitable ni pertinent. Sartre soutient qu'une théorie de l'existence doit faire apparaître que la réduction de la certitude de l'existence d'autrui à une probabilité est d'emblée un problème (*EN,* 289). En effet, si la certitude de l'existence d'autrui était théoriquement une probabilité, alors il serait de toute façon exclu qu'elle puisse être un jour établie, dans la mesure où il n'y aurait aucun moyen concevable de l'établir (*EN*, p. 290). « En un mot, l'existence d'autrui ne doit pas être une probabilité » (*EN*, p. 289). En ce sens, si

1. Jean-Paul Sartre, *L'Être et le néant*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 2006.

Sartre présente le solipsisme comme un écueil, c'est qu'il peut sembler concevable que l'existence d'autrui soit réduite à une probabilité à notre insu.

Car si une personne peut en effet voir qu'une personne connue n'est pas là, *i.e.* noter son absence (*EN*, p. 43), mais aussi croire à tort que celle qu'elle voit en est une qu'elle connaît (*EN*, p. 319) *i.e.* se tromper concernant l'identité d'une personne, ou encore croire à tort qu'elle voit une personne alors qu'il n'y a personne (*ibid*), *i.e.* se tromper quant à la présence d'une personne, n'est-il pas concevable qu'elle ne puisse que croire voir une autre personne en sa présence ? Accorder la concevabilité d'un doute concernant l'existence d'autrui ne requiert-il pas d'accorder qu'elle soit incertaine ?

En vue d'élucider ce problème, Sartre entend remonter à son origine qu'il voit dans la présupposition fondamentale que « l'*autre* c'est le moi qui *n'est pas* moi » pensée comme une négation externe (*EN*, p. 269). Le problème posé par le solipsisme n'est en effet ni assimilable à l'affirmation gratuite de ma solitude ontologique, qui n'en est que symptomatique (*EN*, p. 267), ni réductible à celui de l'adoption irréfléchie d'une attitude. Il a trait à une confusion de la question de l'existence d'autrui avec celle de sa présence. En effet si l'existence d'autrui était réductible à sa présence, en son absence, il ne serait que probable qu'il existe. Il s'agit en ce sens de dissiper l'apparence suivant laquelle l'acquisition de la certitude de l'existence d'autrui est par principe impossible.

Que la question de l'existence d'autrui ne se rencontre qu'à l'issue des deux premières parties de *L'Être et le néant* a en ce sens trait au privilège exigé par le solipsiste pour sa position relevée dans la conclusion de *La transcendance de l'Ego*[2]. Si le solipsisme n'est pas à réfuter ainsi que Sartre veut le montrer dans la mesure où l'existence d'autrui est certaine, encore faut-il pouvoir en effet montrer qu'une personne ne pourrait

2. Jean-Paul Sartre, *La transcendance de l'Ego*, Paris, Vrin, 2003.

ni se penser ni se dénier sans avoir préalablement reconnu ou dénié l'existence des autres.

Pour ce faire, je tenterai de faire apparaître le problème de l'apparente suffisance d'une seule totalité concrète dans son rapport au monde pour se constituer dans les deux premières parties de *L'Être et le néant*. Il s'agira ensuite de faire apparaître le lien interne de ce problème à celui du solipsisme. Finalement, je proposerai une lecture de la théorie de l'existence d'autrui produite par Sartre en vue de résoudre le problème posé par le solipsisme.

La Moïïté du monde

En vue de résoudre le problème de la relation primitive des deux régions de l'être, l'en-soi et le pour-soi, Sartre introduit le concret, *i.e.* une totalité dont l'existence ne dépend d'aucune autre et dont conscience et phénomène sont des moments abstraits et dépendants, « l'être-dans-le-monde » (*EN*, p. 37-38). La concevoir n'est pas simplement penser que l'homme est contenu dans le monde, mais aussi qu'il puisse être uni à lui de façon *spécifique*. Non seulement aucun homme n'est pensable sans le monde dans lequel il est, mais tous les hommes sont dans le même monde, puisqu'ils s'y unissent de la même façon. Le concret, c'est la totalité que chaque homme constitue par son union au monde et qu'il s'agit « d'interroger en toute naïveté » en vue de déterminer le rapport de l'homme et du monde.

Pour décrire cette totalité de l'être humain, Sartre met au jour son « noyau instantané » (*EN*, p. 106) en vue de rendre compte de l'unité de ses structures immédiates : l'absence de la valeur ou Soi vers laquelle elle se dirige. Ce noyau n'est pas la propriété exclusive d'une conscience. Est-il pour autant incompatible avec la singularité d'une conscience ? En effet l'intelligibilité du possible semble entraîner une disjonction de

la relation du pour-soi et du monde. Si en un sens la présence à soi n'est séparée par rien d'une présence à soi projetée, en un autre sens c'est la totalité de l'existant au monde qui l'en sépare (*EN*, p. 138-139).

Sartre redéfinit le rapport du pour-soi avec le possible qu'il est comme « *circuit de l'ipséité* » et la totalité de l'être en tant qu'elle est traversée par le circuit de l'ipséité comme « monde » (*EN*, p. 139). La relation du pour-soi à son possible n'est pas externe : il n'est pas de possible sans pour-soi ni de pour-soi sans possible (« le possible est ce *de quoi* manque le pour-soi *pour* être soi »). Sartre reprend alors ce qu'il présente comme l'acquis de *La Transcendance de l'Ego* : le caractère personnel de la conscience ne requiert pas mais exclut la possession d'un Ego. À titre de pôle unificateur des « *Erlebnisse* », l'Ego est en-soi, il coïncide avec lui-même (*EN*, p. 139-140). Or cette coïncidence est incompatible avec la caractérisation de la conscience comme être non-coïncidant et incompatible encore avec « le mode d'être du Je dont les consciences ne l'épuisent jamais ». Le Je se donnant toujours par ailleurs comme « ayant été là avant la conscience qui en est pris et comme ayant des profondeurs qui ont à se dévoiler peu à peu » (*EN*, p. 140).

Si la conscience est conçue comme « pur renvoi à l'Ego comme à son *soi* », c'est que l'être du pour-soi est confondu avec son hypostase, pour exclure le risque que le pour-soi soit pure et simple contemplation « impersonnelle ». Or le soi ne peut habiter la conscience, puisqu'il est au contraire ce qui est nécessairement manqué par le pour-soi, *i.e.* l'idéal ou la limite qui en est toujours absente. Il s'agit de distinguer la stricte contingence d'une existence de la nécessité contingente de son fondement ontologique abstrait, la présence à soi.

Sartre peut alors distinguer deux aspects essentiels de la personne : la pure présence à soi du *cogito* préréflexif, la saisie immédiate de l'existant par lui-même, et l'ipséité, la saisie médiate de l'existant par lui-même *via* le monde. La personne

peut être alors définie comme libre rapport à soi : un rapport non-contraignant d'une présence à soi à une présence à soi projetée en vue de coïncider avec elle-même, *i.e*. un rapport qui caractérise une personne aussi bien quand il est assumé qu'il est évité. L'ipséité du pour-soi est circulaire : qu'il tente ou pas de coïncider avec une présence à soi projetée, qu'il ait projeté telle ou telle présence à soi ne le caractérise que pour lui-même.

Le monde initialement défini comme la totalité des êtres en tant qu'elle est traversée par le circuit de l'ipséité (*EN*, p. 139), est à présent à comprendre comme la totalité des êtres en tant qu'ils existent à l'intérieur du circuit d'ipséité (*EN*, p. 140). À la réflexion, la présence à soi qui était dans le monde se révèle être le circuit au sein duquel se révèle le monde. Le monde doit alors se limiter à être ce que la réalité humaine dépasse vers soi. En effet, la présence à soi projetée avec laquelle je cherche à coïncider, le possible avec lequel je suis dans un rapport interne, c'est le mien. Le monde, en tant qu'obstacle nécessairement interposé entre une présence à soi déterminée et une présence à soi projetée, c'est le mien : « Sans monde pas d'ipséité, pas de personne ; sans l'ipséité, sans la personne, pas de monde » (*EN*, p. 141).

La « moiïté » du monde, bien que *jamais* posée dans une conscience irréfléchie du monde, appartient donc à la structure du pour-soi (*EN*, p. 141). Toutefois, si admettre que le monde soit mien permet d'exclure qu'une conscience ne soit celle de personne, il semble à présent impossible de rencontrer une autre personne dans le monde. Si la totalité des êtres est dans le circuit par lequel je me découvre, alors hors du circuit par lequel je me découvre, il n'y a personne à rencontrer. Car cela serait effectivement paradoxal qu'il y en ait plusieurs, si cette structure est suffisante pour *se* réaliser : à l'admettre je devrais aussi admettre qu'il puisse y avoir une totalité concrète qui serait sans appartenir à la totalité des êtres puisque la totalité des êtres, c'est celle qui se découvre dans le circuit de l'ipséité.

Ce qui équivaudrait à admettre que la totalité des êtres n'en est pas une.

Par ailleurs, si intégrer la temporalité de la conscience humaine dans l'explication à fournir de la conscience permet d'établir son inachèvement (*EN*, p. 185), la réflexion sur la temporalité ne suffit pas pour rendre compte de la constitution d'une personne. Au mieux fournit-elle une description a priori de l'Ego (*EN*, p. 197). La réflexion du pour-soi est insuffisante pour qu'il se voit conférer à ses propres yeux un dehors qui ne soit pas uniquement virtuel (*EN*, p.206).

Le rapport du pour-soi à l'être peut être alors réinterrogé. La totalité ne peut elle-même venir à l'être que par le pour-soi, puisque sans rapport interne totalisateur il n'est de totalisation concevable ni entre les termes d'une quasi-multiplicité, ni entre les éléments d'une multiplicité. L'analyse de la temporalité avait fait apparaître que le pour-soi est une « totalité détotalisée » (*EN*, p. 185, p. 200, p. 216). Le caractère détotalisé de la totalité du pour-soi exclut que ce à quoi le pour-soi se fait présence soit la totalité de l'être. Le pour-soi n'a pas besoin de *tout* l'être pour exister (*EN*, p. 217). Mais il se fait présence à *un* être déterminé sur fond du *tout*. *Dénommer* un être déterminé comme un « *ceci* » requiert la présence de *tout* l'être à arrière-plan (*EN*, p. 216). Ainsi, d'une part sans pour-soi il n'est pas de totalité et d'autre part la totalité se dévoile au pour-soi par des *ceci* singuliers. Le monde n'est pourtant pas incomplet, au contraire il n'y a que le pour-soi qui puisse l'être (*EN*, p. 217).

Sartre critique en fait la conception du « rien » d'Heidegger. S'il accorde que « la connaissance est le monde », il nie que le « rien » soit à concevoir comme un milieu *au sein* duquel émergerait la réalité-humaine (*EN*, p. 218). Pour ce faire il distingue le « néant » du « rien ». Le néant encadre et soutient la totalité alors que le monde est appréhendé comme totalité. Ce néant singulier est ce qui détermine la totalité en laissant le rien absolu en dehors de la totalité. En aucun sens la totalisation de

l'en-soi par le pour-soi n'ajoute le rien à l'être, ce qui autoriserait qu'il soit saisi comme ce qui excède ce qui est présent au pour-soi. La totalisation résulte au contraire de l'apparition du néant comme limite de l'être. Mais ni le néant ni la limite ne *sont*. Le pour-soi n'est pas limité par « le » rien. Il n'est limité par rien.

Le problème de l'existence d'autrui et la solution solipsiste

À l'issue des deux premières parties de *L'Être et le néant* tout se passe comme si la possibilité qu'il y ait plusieurs personnes et un seul monde dépendait d'une condition : rendre compte de l'unité de la structure de la conscience engage la certitude de l'existence d'une seule totalité détotalisée. Mais s'il n'y a qu'une seule structure de ce type, alors il ne peut y avoir qu'un seul monde, celui de la seule personne qui soit. Il semble que l'existence d'autres personnes ne puisse être réellement admise sans devoir renoncer à l'unicité de la structure de la conscience.

Sartre attire alors l'attention sur des consciences réflexives dont l'intelligibilité requiert l'existence d'autres personnes (*EN*, p. 259). Il choisit l'exemple de la conscience de la honte. Autrui y apparaît comme un médiateur indispensable entre moi et moi-même : il m'aurait été impossible d'avoir conscience de *moi* honteux si je n'avais reconnu avoir été tel devant un autre. En ce sens, la honte n'est pas originellement un phénomène réflexif. Or la reconnaissance irréfléchie de la signification de mon acte (qui peut m'apparaître par une réflexion) se produit en l'absence de tout étalon ou de table de correspondance. Il est en ce sens exclu que la signification originelle et irréfléchie de la honte provienne de l'adoption réfléchie d'un étalon en permettant la mesure ou d'une table de correspondance en permettant la reconnaissance. Que la signification de mon acte ne me soit apparue que par la médiation d'autrui ne veut pas dire qu'elle réside en lui. Saisir à vide le noyau instantané de

l'être humain ne suffit plus. Il s'agit à présent de saisir à plein toutes les structures constitutives de la conscience.

L'écueil théorique concernant l'existence d'autrui peut être alors mis au jour : c'est d'*abord* celui d'une réduction de l'existence d'autrui à une probabilité (*EN*, p. 289). Comment la solution solipsiste à ce problème se présente-t-elle ?

> « Comme un refus de quitter le terrain solide de l'expérience, comme une tentative positive pour ne pas faire usage du concept d'autrui, [...]. Une psychologie qui se voudrait exacte et objective, comme le « behaviourisme » de Watson, ne fait en somme qu'adopter le solipsisme comme hypothèse de travail. Il ne s'agira pas de nier la présence, dans le champ de mon expérience, d'objets que nous pourrons nommer « être psychiques » mais seulement de pratiquer une sorte d'ἐποχή touchant l'existence de systèmes de représentations organisées par un sujet et situées en dehors de mon expérience. » (*EN*, p. 267-268.)

Sartre suggère une similarité entre le geste de Watson et celui de Husserl.

> « Notre ambition est de découvrir un nouveau domaine scientifique, dont l'accès nous soit acquis *par la méthode même de mise en parenthèses*, mais une fois celle-ci soumise à une limitation déterminée. / Caractérisons d'un mot cette limitation. / *Ce que nous mettons hors de jeu, c'est la thèse générale qui tient à l'essence de l'attitude naturelle* / j'opère l'ἐποχή phénoménologique qui m'interdit absolument tout jugement portant sur l'existence spatio-temporelle » (*Idées,* p. 102[3]).
>
> « Le behaviouriste demande : pourquoi ne ferions-nous pas de ce que nous pouvons *observer* le champ réel de la

3. Edmund Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, Paris, Gallimard, Tel, 2005.

> psychologie ? Limitons-nous seulement aux choses qui peuvent être observées, et formuler des lois concernant ces choses-là seulement. Maintenant que pouvons-nous observer ? Eh bien, nous pouvons observer *le comportement – ce que l'organisme fait ou dit* » (*Behaviorism,* p. 6[4]).

Pour Husserl, la limite est déterminée et peut être caractérisée en étant mise hors jeu : c'est la thèse qui tient à l'essence de l'attitude naturelle. Pour Watson, la limite est à déterminer en vue de rendre observable le champ réel de la psychologie. Sartre entend bien montrer que le point de vue behavioriste doit s'inverser en vue de laisser l'objectivité d'autrui intacte (*EN*, p. 334). Mais le problème est que la méthode de la mise entre parenthèses excluant un jugement sur l'existence spatio-temporelle, il semble exclu que l'objectivité d'autrui *puisse* être établie. Sartre avait déjà tenté de surmonter cette difficulté :

> « Tant que le Je demeure une structure de la conscience, il restera toujours possible d'opposer la conscience avec son Je à tous les autres existants. […] Mais si le Je devient un transcendant, il participe à toutes les vicissitudes du monde. Il n'est pas un absolu, n'a pas créé l'univers, tombe comme les autres existences sous le coup de l'ἐποχή ; *et le solipsisme devient impensable dès lors que le Je n'a plus de position privilégiée* » (*TE,* p. 130).

En effet le solipsisme peut être confondu avec le vœu d'une personne d'accéder à une position où il serait impossible que les autres accèdent. Il peut alors sembler qu'à nier qu'il n'y a qu'une seule personne qui puisse y accéder, il soit rendu possible à chacune d'accéder à la position d'une conscience « absolue »

4. J.B. Watson, *Behaviorism*, New Brunswick, Transaction Publishers, 1998.

et « impersonnelle » (*TE*, p.131). Accomplir la « libération du Champ transcendantal » (*TE*, p. 124) semblait alors à même de résoudre le problème théorique en lui fournissant non seulement un motif psychologique mais encore une raison. Sartre soutenait que « si le Je du Je pense [était] la structure première de la conscience », alors l'angoisse qui permet de décrire et d'expliquer le trouble psychasthénique serait impossible (*TE*, p. 129). Cependant, la fonction de l'Ego restait relativement indéterminée: « peut-être, en effet, la fonction essentielle de l'Ego n'est-elle pas tant théorique que pratique » (EN, p.128). Cette fonction pratique semblait être de *masquer* à la conscience sa propre spontanéité. Il semble alors envisageable que « la conscience se produise soudain elle-même sur le plan réflexif pur » et que cette angoisse s'avère avoir pour motif l'angoisse de *soi*, « pure, absolue et sans remèdes » (*EN*, p. 129). Mais puisque l'angoisse de soi, clé du trouble psychasthénique, est constitutive de la conscience, le motif du trouble psychasthénique vaut en même temps comme *motif permanent* d'effectuer la réduction phénoménologique, ce qui soustrait celle-ci à sa gratuité apparente (*EN* p. 130).

La difficulté est que le remède envisagé reconduit le mal. Concrètement, il conduit à attribuer des intentions erronées (*EN*, p. 332) ou inavouables (*EN*, p. 268). Et le problème théorique n'est alors que repoussé : s'il était un champ transcendantal sans sujet réductible à la conscience d'un Ego par lui-même, rien n'exclurait plus que l'affirmation de l'existence d'autrui requière un autre champ similaire, où se reposerait le problème de la réclamation d'un privilège indu du solipsiste pour sa position, et ainsi de suite (*EN*, p. 274).

L'Être et le néant montre que la conscience de honte accessible à la réflexion aurait été inconcevable sans autrui. Dès lors il n'est plus requis de réfuter le solipsisme, mais de lever le doute concernant l'existence d'autrui. Sartre distingue pour ce faire les conditions nécessaires et suffisantes pour une théorie de l'existence d'autrui :

(i) Pour résoudre cette difficulté, il faut partir du *cogito* cartésien. Celui-ci nous établit sur le terrain de la nécessité de fait, c'est-à-dire celui d'une nécessité contingente (*EN*, p. 290). C'est un fait indubitable que si je pense, j'existe. De même, il s'agit de découvrir autrui par la présence concrète et indubitable de tel ou tel autrui concret. Ce n'est donc pas la substance pensante, mais le pour-soi, la présence à elle-même d'une intériorité sans substance qu'il s'agit de réexaminer. Il s'agit de trouver au fond de moi-même, non *pas* des raisons de croire mais autrui lui-même comme n'étant pas moi.

(ii) Il ne s'agit pas d'apporter une preuve nouvelle de l'existence d'autrui, un argument meilleur que les autres contre le solipsisme (*EN*, p. 289-290). Si le solipsisme doit être rejeté, ce ne peut être que parce qu'il est impossible, parce que nul n'est vraiment solipsiste. Le doute en parole ou abstrait concernant l'existence d'autrui n'est pas à rejeter. Qu'il soit concevable importe pour distinguer ce qui est fictif en lui de ce qui ne l'est pas. Si autrui est par principe hors de mon expérience, alors il est exclu que la probabilité de son existence comme un *autre soi* puisse être infirmée ou confirmée. Pour lever le doute concernant l'existence d'autrui, il s'agit de produire un *cogito* permettant de s'interroger en personne en vue d'expliciter le fondement de la certitude de l'existence d'autrui.

(iii) Ce que ce cogito doit révéler, ce n'est pas un objet-autrui (*EN*, p. 291). Penser autrui *d'abord* comme un objet c'est d'emblée réduire son existence à une probabilité. Mais penser l'existence probable d'un objet n'engage à rien de plus que de penser la congruence de représentations, c'est-à-dire l'accord ou la convenance de représentations. Or autrui n'est ni une représentation, ni un système de représentations, ni une unité nécessaire de nos représentations. Autrui ne saurait être *d'abord objet*. L'existence d'autrui ne doit pas seulement concerner à titre de facteur constitutif notre connaissance du monde et du moi. Elle doit aussi pouvoir concrètement l'« intéresser », *i.e.* la compromettre.

(iv) Autrui doit apparaître au cogito comme n'étant pas moi (*EN*, p. 291). Il est deux façons de concevoir la négation entre moi et autrui. Comme une négation externe, séparant une substance d'une autre substance. Ou bien comme une négation interne, une « liaison synthétique et active entre deux termes dont chacun se constitue en se niant de l'autre ». Il s'agit de montrer qu'il est inconcevable que la négation entre moi et autrui puisse être externe. Supposer le contraire équivaudrait à renoncer au caractère intuitif de cette négation et du coup à la certitude qu'elle permettrait d'expliciter (*EN*, p. 208).

La théorie de l'existence d'autrui

Sartre part d'une situation compatible avec le monde-sous-réduction du solipsisme méthodologique. Imaginons que je sois dans un parc en train d'observer un homme qui lit. Je vois alors un « homme-lisant » comme un objet. Je vois simplement un objet particulier (*EN*, p. 295). Cet homme à présent me regarde. Il est alors indéniable qu'autrui me regarde et donc aussi qu'il regarde un être qui n'est pas seulement un objet : « autrui ne saurait *me* regarder comme il regarde le gazon » (*EN*, p. 296). S'il est vrai que je peux voir autrui comme un objet, alors je peux être vu comme un objet par autrui : celui qui voit peut être vu. Le rapport « être-vu-par-autrui » est en ce sens un fait irréductible. Il relève de la nécessité de fait, d'un rapport concret et quotidien coïncidant avec la relation originelle de moi-même avec autrui. Autrui est par principe *celui qui me regarde* (*EN*, p. 297).

Cela n'implique pas pour autant que le regard soit *lié* à une forme déterminée du champ perceptif (*EN*, p. 297). Quelqu'un peut s'efforcer d'éviter un regard sans savoir de façon déterminée d'où le regard peut l'atteindre, comme lors d'un coup de main. Inversement quelqu'un peut ne pas être atteint par un regard alors même qu'il est braqué sur lui, comme quand je regarde les yeux d'une personne. Il est en ce sens impossible de percevoir

le monde et de saisir un regard en même temps : ou bien je perçois le monde ou bien j'ai conscience d'être regardé. Saisir un regard dirigé sur moi n'est donc pas appréhender de façon médiate un objet dans le monde, mais prendre conscience de façon immédiate d'être regardé. Pourtant la coïncidence d'une personne avec une localisation ne peut permettre l'explicitation du regard. Plus, pour montrer que la réduction de l'existence d'autrui à une probabilité est une fiction, il faut montrer que la certitude de son existence est indubitable et que sa relation à moi est interne. L'analyse de l'exemple du voyeur va permettre de répondre à ces exigences (*EN*, p. 298). Sartre s'appuie sur les acquis de la seconde partie (*EN*, p. 139 ; 237). Il s'agit d'imaginer une situation où il est indéniable que je suis l'auteur conscient de mes actes « imaginons que j'en sois venu, par jalousie, par intérêt, par vice, à coller mon oreille contre une porte, à regarder par le trou d'une serrure ». Je n'ai alors pas conscience de moi de façon thétique. Rien ne trouble ma conscience résultant de la néantisation de mon ipséité. « Or voici que j'ai entendu des pas dans le corridor : on me regarde. Qu'est-ce que cela veut dire ? » (*EN*, p. 299).

Par contraste avec l'examen du pour-soi seul, le moi hante à présent la conscience irréfléchie. Loin que j'aie conscience de moi comme objet pour moi, j'ai conscience de moi comme objet pour autrui. Le lien de ma conscience irréfléchie à mon ego-regardé n'est pas réductible à un lien de connaissance mais caractérise un être : « Je suis, par-delà tout connaissance que je puis avoir, ce moi qu'un autre connaît. » La honte peut être assimilée à une reconnaissance : comprendre que la honte m'atteint, c'est comprendre que je reconnais que je suis comme autrui me voit (*EN*, p. 260 ; 300). « Ma honte est un aveu » : à la réflexion, me connaître engage de me reconnaître comme l'autre m'a vu, sans quoi je m'engage à dénier (*EN*, p. 301). Que cet aveu soit exprimé ou non ne change rien à ce dont atteste la honte ressentie. Qu'il soit possible après coup de se le masquer en usant de mauvaise foi en atteste même encore.

Ce mode de donation d'autrui n'est pas celui de l'objectité. Que je saisisse le regard d'autrui exclut que je le saisisse comme objet. Comme moi, autrui est dans le monde avec son union spécifique à celui-ci : en cela le monde d'autrui est *le même* que le mien. Ces mondes ne peuvent pas communiquer : saisir qu'autrui me voit dans le monde, c'est saisir qu'il me voit tel qu'il est exclu que je puisse me voir. Ce qu'autrui voit de moi m'échappe, constitue le pôle concret vers lequel ma conscience m'échappe sans possibilité pour moi d'y mettre fin. Il ne s'agit pas de dire que l'écoulement du monde vers un autre monde est donné, connu ou pensé par celui qui le ressent, seulement de marquer l'absoluité de « l'échappement à moi du monde » lorsque je suis vu par autrui (*EN*, p. 311). Loin que ce soit d'abord sur le mode de l'objectité que je vois autrui, il est d'abord pour moi l'être pour qui je suis objet, l'être *par qui* je gagne mon objectité (*EN*, p. 309).

En réfléchissant son rapport à elle-même à l'occasion d'un regard, une conscience découvre ainsi qu'elle est hors d'elle-même engagée dans un rapport dont elle constitue les deux termes : d'une part son moi en tant que pour-soi se révélant à elle par la réflexion comme pure non-coïncidence et d'autre part son moi en tant qu'il est exclu qu'il se révèle à elle, hors de sa portée, de son action, de sa connaissance (*EN*, p. 307, p. 322).

Les résistances de bon sens à l'argumentation solipsiste peuvent être en ce sens explicitées : certaines consciences témoignent indubitablement qu'autrui se donne à moi comme une présence concrète et évidente (*EN*, p. 310). Il est impossible qu'autrui puisse faire l'objet d'une réduction phénoménologique, être mis hors jeu par elle (*EN*, p. 310-312). Mais si le fait qu'autrui existe est incontestable (*EN*, p. 314), il faut pouvoir accorder que le fait qu'autrui me regarde n'est que probable (*EN*, p. 315). Je pourrais le décevoir si je sais à son insu d'où il pourrait me voir. Je peux aussi me décevoir à me demander s'il me voit quand je ne vois pas d'où il pourrait me voir. Ne serait-il alors pas concevable qu'il est un sens dans lequel il

ne me voit pas alors que nous sommes face à face, puisque je peux croire être regardé sans l'être ?

La question n'a qu'une valeur heuristique, elle résulte de la confusion de deux ordres de connaissance distincts et deux types d'êtres incomparables : d'un côté la connaissance certaine de l'être-regardé que je suis et de l'autrui-sujet qui me regarde, de l'autre la connaissance probable de l'autrui-objet que je vois et de mon être-objet qu'autrui voit (*EN*, p. 315). Car il est inconcevable d'assimiler la possibilité d'une fausse alerte, la considération erronée qu'autrui m'ait vu, à l'absence de mon être-objectif pour autrui (*EN*, p. 316). La poursuite de la description d'une fausse alerte en atteste : je peux avoir l'impression qu'autrui est désormais partout, ma honte peut persister une fois notée l'absence concrète d'autrui. Lors de la fausse alerte est apparue de façon trompeuse la *facticité* d'autrui, *i.e.* la liaison contingente d'autrui à un objet dans mon monde (*EN*, p. 317). Ce qui peut être objet d'un doute n'est pas la *facticité* mais *l'être-là*, un événement concret et historique. La présence originelle d'autrui dans le monde n'est pas absente mais transcendante. Qu'est-ce alors que l'absence ?

La concevabilité d'une absence requiert qu'une personne détermine celle d'une autre par rapport à une place qui a été ou aurait pu être déterminée par sa présence (*EN*, p. 317). Elle n'est pas le *néant* de liens d'une personne à une place. Ce n'est pas à n'importe quelle occasion que n'importe quelle personne est absente à n'importe quelle autre à n'importe quelle place : « Je ne dirai pas […] que l'Aga Khan ou le Sultan du Maroc sont absents de cet appartement-ci, mais bien que Pierre, qui y demeure ordinairement, en est absent pour le quart d'heure » (*EN*, p. 317). Concevoir l'absence suppose la sauvegarde des rapports autres que celui de l'être-là de la personne absente à la personne ou aux personnes pour qui elle est absente, en particulier la conservation de l'existence concrète de la personne absente. L'absence n'est pas la mort (*EN*, p. 318). L'absence est un mode d'être concret de la présence d'une personne à

une autre. La différence du concept empirique de présence de celui de la présence fondamentale des réalités humaines les unes aux autres peut être marquée. La distance d'une personne à une autre ne change rien au fait fondamental de leur présence réciproque (*EN*, p. 318).

Considérons la présence d'une personne à une autre du point de vue de l'une d'entre elles : ou bien elle est présente à une autre comme sujet-autrui, ou bien l'autre lui est présente comme objet-autrui. Si elle est présente à l'autre comme à un sujet-autrui alors le monde entier la sépare de l'autre (*EN*, p. 176, p. 309), par exemple « Pierre se sent exister pour Thérèse ». Cela ne change rien au fait fondamental qu'elle est « celle par qui « il y a » un Monde comme Totalité » (*EN*, p. 318) : qu'une personne se sente exister pour une autre requiert sa propre existence dans le monde avec son union immédiate à lui sans laquelle il lui eût été inconcevable qu'il y ait le monde. Comme c'est un fait que si une personne pense elle existe, il lui est concevable de se penser comme existante pour une autre, qu'elle pense alors comme un sujet.

Si à l'inverse l'autre personne est présente à la première comme objet-autrui alors la distance qui les sépare est un fait contingent, par exemple, « Thérèse est existante au milieu du monde » : que cette personne pense immédiatement qu'une autre existe médiatement dans le monde requiert la possibilité de l'existence d'une personne avec son immédiate présence au monde. Comme il est possible pour elle de rencontrer autrui dans le monde, elle peut penser autrui comme un objet. Le fait est contingent sans être fondamental : que je pense à une personne dans le monde ne requiert pas la certitude de son existence mais seulement celle de sa possibilité. Mon incapacité à constater ma propre inexistence doit être distinguée de ma capacité à constater l'inexistence de quelqu'un d'autre (*EN*, p. 576-598).

Les concepts empiriques d'absence et de présence peuvent être alors vus comme des spécifications du concept fondamental de présence qui est indépendant de celui de distance (*EN*, p. 318).

Cette présence s'opère dans la transcendance. Comme je peux penser autrui dont la présence ne m'est *pas* donnée là, un chemin qui me sépare de lui quand je le vois comme un obstacle, ou me lie à lui si je la vois comme un moyen, est concevable (*EN*, p. 319). Des « chemins » qui ne représentent rien d'autre que des complexes instrumentaux permettant l'apparition déterminée d'autrui comme un objet, comme *ceci* sur fond du tout. En ce sens l'intelligence de sa situation par une personne requiert la concevabilité d'une diversité infinie de chemins qu'elle peut prendre pour rejoindre d'autres personnes.

Le monde reste celui d'une conscience, puisque c'est d'abord à elle que se révéleront les obstacles à franchir en vue de rejoindre ou rencontrer des personnes, mais « c'est par rapport à tout homme vivant que toute réalité-humaine est présente ou absente sur fond de présence originelle » (*EN*, p. 319). Le monde, auquel la conscience se fait présence, contient implicitement et réellement les objets-autrui auxquels elle peut se rendre présente. Accorder la concevabilité d'une méprise, que ce soit celle d'un objet-autrui avec un autre, ou celle d'une méprise d'un objet avec autrui, n'est pas un obstacle à la conception de la présence fondamentale des hommes entre eux (*EN*, p. 318). Penser l'apparition d'un homme comme objet dans le champ de mon expérience comme ce qui procure la connaissance de l'existence qu'il y a des hommes, c'est *confondre* la contingence d'une rencontre avec autrui avec la certitude de son existence. C'est au contraire l'indépendance de la certitude de l'existence d'autrui qui est requise par la concevabilité de telles expériences (*EN*, p. 298 ; 307 ; 319). Puisque l'être pour autrui est un fait constant de ma réalité-humaine, ce au sujet de quoi je me trompe c'est qu'un « ceci » qui m'apparaît représente un homme-objet. Je ne peux pas me tromper concernant autrui et son lien réel à moi (*EN*, p.319).

Ainsi les structures de l'être-pour-autrui et du pour-soi ne peuvent être dérivées l'une de l'autre comme une conséquence d'un principe (*EN*, p. 321-322). Le pour-soi ne résulte pas de

l'être-pour-autrui : puisqu'il est présence à soi immédiate il est inconcevable qu'il soit relaté à autrui et concevable qu'il existe sans être pour autrui. Tandis que l'être pour autrui ne résulte pas du pour-soi : il est inconcevable sans une relation à autrui et inconcevable sans pour-soi. L'indépendance de ces deux structures est requise pour faire apparaître le problème posé par le solipsisme. En effet, le projet de Sartre dans *L'Être et le néant* n'est pas de constituer une anthropologie (*EN*, p. 322). Un pour-soi qui existerait sans soupçonner de pouvoir être un objet est concevable mais ne serait pas « homme », il serait uni au monde d'une manière distincte. Mais à présent le *cogito* révèle « une nécessité de fait », *i.e*. la nécessité d'un fait dont l'absence est inconcevable pour une existence et consciente *et* humaine : non seulement j'existe, mais j'existe pour autrui. C'est là « *tout ce que nous pouvons dire* » (*EN*, p. 320). En ce sens, le « *cogito* un peu élargi » est avant tout à concevoir comme un moyen conceptuel en vue d'éviter qu'un doute concevable concernant l'existence d'autrui sur un plan factuel puisse être confondu avec un doute sur un plan théorique. De la même façon qu'à la réflexion la fiction de mon inexistence permet d'expliciter l'indubitabilité de mon existence, la fiction de l'inexistence d'autrui permet d'expliciter l'indubitabilité de son existence. Dans les deux cas, le doute peut être levé, *i.e*. il est possible de réaliser la nécessité d'un fait par une interrogation. Il n'est aucune raison de penser qu'autrui devrait inévitablement manquer.

Penser autrui (*EN*, p. 322) requiert finalement de rendre compte du caractère interne de la relation d'une conscience à une autre. Cela exige avant tout de pouvoir penser que l'ipséité puisse d'abord se renforcer en surgissant comme la négation d'une autre ipséité (*EN*, p. 323) tout en intégrant le fait que la négation peut être réciproque : l'autre aussi a à se faire soi-même en n'étant pas ce pour-soi que je suis pour lui (*EN*, p. 324). Non-thétiquement, la conscience d'autrui n'existe alors qu'à l'exclusion de la mienne : « L'autre n'existe pour la

conscience que comme *soi-même refusé* ». Mais ma négation fondamentale ne peut être directe : il n'y a rien sur quoi elle puisse porter, l'autre est originellement le non-moi-non-objet. Il n'est *possible* de nier de soi-même autrui qu'à titre de sujet *i.e.* qu'à titre d'autre personne (*EN*, p. 325) : « l'*autre* c'est le moi qui *n'est pas* moi ». Si la négation fondamentale constitutive d'une personne ne porte sur rien, c'est qu'il est inconcevable de nier l'existence autrui. Supposer qu'il soit concevable de refuser immédiatement comme « pur objet » autrui, *i.e.* comme un objet mais pas comme une personne, c'est demeurer sans défense à l'égard d'une assimilation par autrui.

Ce sur quoi la négation constitutive porte, c'est sur le Moi refusé par l'autre (*EN*, p. 325). En ce sens le Moi-objet, c'est mon être-dehors : un dehors *déjà* assumé et reconnu comme *mon* dehors. Or si dans *La transcendance de l'Ego* il semblait que la conscience ne pouvait être bornée que par elle-même (*TE,* p. 97), à présent, comme le pour-soi est une totalité détotalisée en inachèvement perpétuel, il est exclu qu'elle soit bornée, sans quoi elle serait une totalité finie (*EN*, p. 325). Le moi-objet apparaît alors comme une limite absolue acceptée par une subjectivité, la limite entre deux consciences, produite par une conscience limitante et assumée par une conscience limitée. En l'absence d'un médiateur concevable entre deux êtres identiques quant à leur mode d'être et immédiatement présents l'un à l'autre, cette limite constitue la séparation produite par une conscience et assumée par l'autre. L'être pour autrui est ainsi initialement écartelé entre deux négations d'origine opposée et de sens inverse : autrui *n'est pas* ce Moi dont il a l'intuition et je n'ai pas l'intuition de ce Moi que je suis (*EN*, p. 326). D'où l'apparition initiale d'autrui comme ce qui me limite. En refusant de « faire avec » il me met hors de jeu et me dépouille de ma transcendance. Ici s'ouvre à moi la possibilité d'assumer ma limite : en prenant conscience de moi-même de façon non thétique comme d'une de mes libres possibilités, il m'est possible de me rendre responsable de l'existence d'autrui

(*EN*, p. 327). Par l'affirmation même de ma libre spontanéité, je peux *faire* qu'il y ait autrui et non pas *simplement un renvoi infini de la conscience à elle-même*.

Une limite sans restriction

À la réflexion, cette limite entre les consciences constitue-t-elle un obstacle indépassable ? Sartre indique l'absurdité de la question. Tout d'abord parce qu'il est impossible d'adopter un point de vue sur la totalité des consciences dans la mesure où leur synthèse est inconcevable : leurs existences sont contingentes et concrètement indépendantes (*EN*, p. 341-342 ; 672). Mais encore, je puis être conscience *exhaustive* de la totalité dans laquelle j'existe engagé : comme la conscience non-thétique de soi est simultanément conscience de l'être, rien n'est exclu par principe de la conscience (*EN*, p. 672).

Rétrospectivement, Sartre semble avoir lu la réfutation qu'il envisageait comme résultant d'une confusion entre la soustraction du privilège d'une personne *i.e*. l'aliénation de sa liberté, avec l'inconcevabilité de concevoir en première personne une telle soustraction sans risquer de s'aliéner soi-même. Sartre a ainsi entrepris de faire apparaître la tâche aveugle du solipsisme méthodologique qui présuppose qu'il est concevable de se passer des autres personnes aussi bien pour se comprendre que les comprendre. Pour ce faire il a tenté de concevoir l'unité d'une diversité de structures dont ni la réflexion ni l'extériorisation n'eussent été pensables indépendamment de relations concrètes avec d'autres personnes. Il s'agissait de faire apparaître que le solipsisme consiste dans le déni de l'existence des autres personnes.

En ce sens, déceler le problème de la mauvaise foi, *i.e*. que l'autre puisse faire le contraire de ce qu'il dit et dire le contraire de ce qu'il fait, peut se révéler aliénant. À défaut d'avoir distingué autrui de l'autre, c'est-à-dire mon prochain

d'une autre conscience pensée comme un objet, il peut sembler concevable d'être de mauvaise foi avec soi-même sans rien pouvoir y faire. Mais que l'existence d'autrui soit indubitable établit au contraire que cela est inconcevable et cela je ne peux dès lors l'ignorer qu'en le déniant. Ce n'est pas parce qu'il est inconcevable de voir ce qu'il sait, qu'il est concevable de ne pas savoir ce qu'il voit. Il est tout simplement inconcevable d'être de mauvaise foi sans rien pouvoir y faire. La clé de ma liberté, c'est autrui[5].

5. Je remercie pour leur soutien et leurs conseils lors de la rédaction de ce texte Jean-Philippe Narboux, Hervé Oulc'hen ainsi qu'Henri Wagner.

Le corps et l'expérience d'autrui. Un aspect du problème de la négation dans *L'Être et le néant*

Kim Sang Ong-Van-Cung

Avec Sartre, il y a un *cogito* qui concerne autrui. De même que Descartes n'a pas prouvé son existence, que j'ai toujours su que j'existais, et n'ai jamais cessé de pratiquer le *cogito*, j'ai toujours su qu'autrui existait. « J'ai toujours eu une *compréhension* totale encore qu'implicite de son existence[1]. » Cette compréhension « préontologique » renferme une intelligence plus sûre et plus profonde de la nature d'autrui que les théories qui prétendent prouver l'existence d'autrui ou le constituer à partir de *l'ego,* parce qu'elle montre que le rapport à autrui n'est pas de connaissance à connaissance – ce qui effacerait la transcendance de l'autre sujet, en le constituant comme objet –, mais d'être à être[2]. L'expérience d'autrui est celle d'une rencontre : « On rencontre autrui, on ne le constitue pas[3]. » Il n'y a donc pas à se demander comment la connaissance d'autrui est possible, mais à expliciter la signification de cette rencontre. Le seul départ

1. Sartre, *L'Être et le néant*, Paris, Gallimard, 1943, édition « Tel », Gallimard, 2007, *EN,* p. 290.

2. *Ibid.*, p. 282-283.

3. *Ibid.*, p. 289.

possible est le *cogito* cartésien[4], car c'est au fond d'elle-même que la conscience doit trouver non pas les raisons de croire en l'existence d'autrui, mais autrui lui-même, comme ce qui n'est pas moi[5]. « Chacun doit pouvoir, en partant de sa propre intériorité, retrouver l'être d'autrui comme une transcendance qui conditionne l'être même de cette intériorité[6]. »

On peut se demander néanmoins si l'expérience d'autrui peut consister, dans *L'Être et le néant,* un exister l'un pour l'autre ? L'impossibilité de l'amour comme celle de la générosité, qui découlent des analyses sartriennes du pour-autrui, vont dans le sens d'une impossibilité d'exister l'un pour l'autre. Ou plutôt, les figures de l'amour et de la générosité sartriennes sont, dans *L'Être et le néant,* saisies dialectiquement, de sorte que « l'amour est conflit[7] », que « cette rage de détruire qu'il y a au fond de la générosité n'est pas autre chose qu'une rage de posséder[8] ». Or la vérité ou la fausseté de ces énoncés ne doit pas être jugée à l'aune de la psychologie ni non plus à celle de la morale, mais elle découle de l'ontologie. Parce que la figure dialectique de la totalité est, chez Sartre, celle de la totalité détotalisée, *i.e*. d'une totalité sans surplomb, sans savoir absolu, il n'y a pas à poser *a priori* au cœur de l'expérience d'autrui une téléologie immanente telle la réconciliation de type hégélien, ou la reconnaissance réciproque. « La dispersion et la lutte des consciences demeureront ce qu'elles sont : nous aurons simplement découvert leur fondement et leur véritable terrain[9]. » C'est donc un terrain ontologique avant d'être psychologique. Et on comprend que, dans la conclusion de *L'Être et le néant,* Sartre nous renvoie à un « prochain ouvrage » qui déploierait le terrain moral de ces questions.

4. *Ibid.*, p. 290.
5. *Idid*. p. 291.
6. *Ibid.*, p. 282.
7. *Ibid.*, p. 406.
8. *Ibid.*, p. 640.
9. *Ibid.*, p. 283.

La question de savoir si, dans *L'Être et le néant,* nous pouvons exister l'un pour l'autre se pose parce que, comme je voudrais le montrer, le corps n'y est pas pensé comme le site de l'ouverture à l'autre. À vrai dire, l'importance du corps dans l'expérience d'autrui, Sartre la reconnaît tardivement. Dans l'« Autoportrait à soixante-dix ans », il dit à Michel Contat : « Nous livrons notre corps à tout le monde, même en dehors de toute relation sexuelle : par le regard, les contacts. Vous me livrez votre corps, je vous livre le mien : nous existons chacun l'un pour l'autre comme corps. Mais nous n'existons pas de la même manière comme conscience, comme idées, bien que les idées soient des modifications du corps. Si nous voulions exister vraiment pour l'autre, exister comme corps, comme corps qui peut donc perpétuellement être dénudé – même si on ne le fait jamais –, les idées devraient apparaître à l'autre comme venant du corps[10]. »

En effet, exister comme conscience, cela signifie exister en tant que le pour-soi est néantisation, négation interne de l'être (en-soi). Les deux premières parties de *L'Être et le néant* ont ainsi envisagé le pour-soi, ses structures, ses modes de temporalisation et la connaissance, et il n'a pas été question du corps. Le corps s'introduit seulement dans la conclusion de la deuxième partie de *L'Être et le néant,* comme le *connu,* ayant le caractère particulier d'être essentiellement *connu par autrui*[11]. Il s'agit du corps que la troisième partie thématise comme le corps-pour-autrui. Le fil de la négation interne est ce qui permet de saisir le pour-soi à la fois comme néantisation de l'en-soi et comme rapport à l'autre. Comme je ne suis pas l'autre conscience, que l'autre n'est pas moi, et que l'ipséité réside dans un effort de différenciation, la séparation des consciences doit être pensée non sous forme de négation externe, mais comme

10. *Situations, X. Politique et autobiographie,* Paris, Gallimard, 1976 ; « Autoportrait à soixante-dix ans », p. 142.

11. *EN,* p. 255.

négation interne. La négation rend compte de l'ouverture à l'autre. Le corps n'intervient que parce que dans l'affrontement des regards : « cet objet qu'autrui est pour moi et cet objet que je suis, […] se manifestent *comme corps*. Qu'est-ce donc que mon corps ? Qu'est-ce que le corps d'autrui ?[12] ». Ainsi, ce n'est pas le corps qui ouvre à l'expérience d'autrui, mais c'est plutôt l'expérience d'autrui, pensée selon la négation interne, qui introduit à partir d'elle à la question plus spécifique du corps.

La formule de l'« Autoportrait à soixante-dix ans » – « nous existons chacun l'un pour l'autre comme corps. Mais nous n'existons pas de la même manière comme conscience » – nous induit à penser que, dans *L'Être et le néant,* nous ne parvenons pas à exister l'un pour l'autre. Car, dit Sartre, « si nous voulions vraiment exister l'un pour l'autre, les idées devraient apparaître à l'autre comme venant du corps ». Il indique une exigence de transparence qui peut-être ne peut jamais être satisfaite dans la relation à autrui, *a fortiori* dans *L'Être et le néant,* où c'est la conscience et non le corps qui est le site de l'ouverture à l'autre. Dans les paroles émouvantes du Sartre vieillissant, on comprend que si l'existence comme corps c'est le nu à fleur de peau, l'existence comme conscience, avec les idées qu'elle porte, même dans le contexte matérialiste où les idées ne sont que des modifications du corps, c'est le refus du nu, c'est-à-dire le refus d'apparaître désarmé, fragile, etc. Et c'est cette nudité qui, à soixante-dix ans, devient la figure d'une transparence à inventer les uns pour les autres.

Je voudrais expliciter le fait que le corps ne soit pas pensé, dans *L'Être et le néant,* comme le site de l'ouverture à l'autre. La question se pose de savoir si l'impossibilité d'être l'un pour l'autre est imputable à la conception sartrienne de la dialectique. Merleau-Ponty a critiqué la dialectique de type sartrien qui compromet, selon lui, l'ouverture à l'être et la compréhension de l'appartenance d'autrui à la chair du monde

12. *Ibid.*, p. 341.

et à sa phénoménalisation. Mais je ne souhaite pas entériner ce jugement négatif à l'égard de la dialectique sartrienne, parce que Sartre est resté fidèle à sa conception de la totalité détotalisée qui lui permet de concilier la dialectique, la contingence et l'histoire. Je voudrais souligner plutôt comment Sartre est amené à accorder une plus grande place au corps, en envisageant une incarnation du pour-soi, sous la figure de la contingence, de la mortalité et de la finitude, et en mettant ainsi l'accent sur la fragilité ou la vulnérabilité du corps, parce que l'assomption de son corps est pour chacun assomption de la nécessité de sa contingence comme condition de l'action. Or Sartre est partiellement réticent dans *L'Être et le néant* à l'incarnation du pour-soi, en raison des risques d'objectivation du pour-soi.

C'est pour éviter le risque de l'objectivation, que le corps dans *L'Être et le néant,* est ou bien le corps-pour-soi, c'est-à-dire la conscience irréfléchie, la facticité du pour-soi, ou bien le corps-pour-autrui, c'est-à-dire le corps objectivé par autrui, sans que les deux expériences, celle du corps sujet et celle du corps objet, puissent se recouvrir sous la figure d'une incarnation essentielle du pour-soi. Or, dans le *Saint Genet*, il devient possible à Sartre d'envisager, sous le choix originel de Genet pour l'homosexualité, une assomption de soi. On assiste à certains réaménagements des thèses de *L'Être et le néant* qui soulignent l'importance du corps dans l'ouverture concrète aux autres. L'assomption de son corps par le pour-soi est au cœur de l'ouverture à l'autre ; il est le site de la révélation de l'autre par le pour-soi, ou de soi par l'autre. C'est cette importance du corps qui explique que les *Cahiers pour une morale,* dont la publication posthume a été voulue par Sartre, thématisent la réflexion pure en la distinguant de la réflexion complice, et ouvrent ainsi le pour-soi, par la conversion de l'être à l'action, à la possibilité d'un amour et d'une générosité authentiques.

La négation interne

Dans un premier moment, je voudrais reconstruire la façon dont le pour-autrui est introduit et thématisé dans *L'Être et le néant*. Sartre souligne, conformément à la *Transcendance de l'Ego,* que la conscience (de) soi n'a pas besoin d'un moi – substantiel ou transcendantal – comme condition de son unification et de son rapport aux choses. Loin que le Moi soit condition de la conscience, c'est bien plutôt de lui qu'il faudrait rendre compte, et dans la *Transcendance de l'Ego,* Sartre fait du moi un objet de la conscience réfléchie, dont il faut décrire la genèse et critiquer les prétentions transcendantales. Être fidèle au concept d'intentionnalité implique de soutenir que la conscience est visée d'extériorité et qu'elle l'est sans reste, sans avoir besoin de poser le moi à son fondement. Mais aller au bout du concept fondamental de la phénoménologie de Husserl suppose de déployer le sens ontologique de la négation. C'est l'objet de *L'Être et le néant*.

Les deux premières parties de *L'Être et le néant* ont montré que le pour-soi est néant ; le pour-soi existe comme néantisation, *i.e.* comme négation interne de l'en-soi, autrement dit, le pour-soi n'est que de nier l'en-soi qu'il n'est pas. Sartre pense la radicalité de la phénoménalisation, *i.e.* l'événement absolu qu'*il y a* de l'être du fait que la conscience est néantisation. La conscience ne constitue pas l'être, mais en s'ouvrant radicalement aux choses, elle les fait advenir dans leur phénoménalité. Le caractère ontologique de la négation interne fait que l'on doit pouvoir dire à la fois que l'être est partout autour de moi, qu'il m'investit de toute part, que rien ne me sépare de lui, et que c'est précisément ce *rien* qui m'en sépare et que ce rien, parce qu'il est néant, est infranchissable. Le caractère ontologique de la négation interne fait aussi que rien non plus ne sépare la conscience d'elle-même. La conscience (de) soi, dans son ouverture radicale à l'être, existe comme conscience irréfléchie ; elle ne se pose pas

réflexivement comme un moi ou comme un objet. Ainsi rien dans sa présence à soi, dans son présent vivant, ne la sépare d'elle-même, ou plutôt c'est ce *rien,* le néant qu'elle est, qui la sépare d'elle-même, l'empêchant de se saisir comme moi.

Dans le premier chapitre de la troisième partie de *L'Être et le néant,* Sartre propose une reconstruction « historique » du problème de l'existence d'autrui et de l'écueil du solipsisme d'abord sous les figures du traitement réaliste et idéaliste de cette question, puis dans les avancées de Husserl, de Hegel et de Heidegger. Elle a pour but de dégager les conditions de l'expérience d'autrui. Elles sont au nombre de trois[13]. La première est que la séparation des consciences relève de la négation interne. Le réalisme et l'idéalisme pensent en effet le rapport à autrui sur le mode d'une négation externe : autrui et moi sommes séparés par un néant qui leur est extérieur, à la façon de deux substances existant l'une en dehors de l'autre, de deux corps ou deux esprits marqués par le caractère de l'extériorité, de sorte que la négativité n'affecte pas leurs êtres respectifs. Et dans cette perspective extérieure, le rapport à autrui est un rapport de connaissance et l'accès à l'autre est impossible puisque, par définition, un pour-soi ne peut prendre connaissance d'un autre pour-soi. La négation interne signifie la « liaison synthétique et active de deux termes dont chacun se constitue en se niant de l'autre[14] ». La force de la perspective de Hegel, aux yeux de Sartre, c'est que l'apparition d'autrui est indispensable à l'être même de la conscience comme conscience de soi. C'est en son être même que chaque pour-soi est concerné par autrui. À la négation interne, il faut adjoindre les deux autres conditions de l'expérience d'autrui, que nous avons évoquées au début :

13. Je m'appuie ici sur les développements de Renaud Barbaras, dans « Le Corps et la chair dans la troisième partie de *L'Être et le n*éant », dans Jean-Marc Mouillie, *Sartre et la phénoménologie,* ENS Editions, 2000, p. 279-296.

14. *EN,* p. 291.

à savoir, que le seul point de départ possible est l'intériorité du *cogito*, ce qui évite la dogmatique de la conception hégélienne du Tout, en-soi-pour-soi ; et que le rapport à autrui ne puisse pas être de constitution, comme dans la *Cinquième méditation cartésienne* de Husserl, ni relever d'une structure ontologique, ou d'un a priori, comme l'est le *Mitsein* de Heidegger pour Sartre.

Le fait qu'au seuil de la troisième partie, la honte soit donnée en exemple et modèle de la résolution du problème de l'existence d'autrui, permet de comprendre que le pour-soi renvoie dans son être au pour-autrui, mais aussi qu'avec autrui un moi vient désormais hanter la conscience irréfléchie. Ma honte n'est en effet pas réflexive – « la présence d'autrui à ma conscience, fût-ce à la manière d'un catalyseur, est incompatible avec l'attitude réflexive[15] » –, elle me fait réaliser la vulgarité du geste de coller mon oreille contre la porte, ou de regarder par le trou de la serrure, et cette vulgarité quelque part c'est quand même bien *ma* vulgarité. Dire d'autrui qu'il est le médiateur entre moi et moi-même, c'est soutenir que mon moi se révèle à moi par le biais de l'expérience d'autrui. Autrement dit, c'est par le pour-autrui que le pour-soi advient comme *réalité* humaine.

Mais dans *L'Être et le néant,* il faut bien reconnaître que l'apparition d'autrui est un rapport d'être à « mon » être. Le fait d'autrui est incontestable, il m'atteint, écrit Sartre, « en plein cœur » ; je le réalise par le malaise[16]. Or quelle est la signification d'un tel malaise ? Il relève de l'ontologie avant d'être psychologique. En effet, c'est parce que le pour-soi ne saurait être un objet parmi les objets qu'il se manifeste dans le monde comme une certaine orientation ou centration du monde. Mon champ perceptif est le champ de mes possibles, c'est le champ des moyens qui me permettent de me dépasser et qui *m'*indiquent comme centre agissant de *mon* monde. Mon expérience d'autrui doit aussi être décrite comme l'expérience

15. *Ibid.,* p. 260.
16. *Ibid.*, p. 314-315.

d'un autre sujet ; autrui est lui aussi un pour-soi. Autrui n'apparaît pas non plus comme objet. Son apparaître c'est l'épreuve de ma décentration. « L'apparition, parmi les objets de *mon* univers, d'un élément de désintégration de cet univers, c'est ce que j'appelle l'apparition d'*un* homme dans mon univers[17]. » Le malaise lié à l'apparition d'autrui, c'est l'épreuve d'un écoulement, d'une hémorragie interne de l'univers qui, en m'échappant, vient servir d'entourage à un autre centre que je ne suis pas. « Il semble que [mon univers] est percé d'un trou de vidange, au milieu de son être, et qu'il s'écoule perpétuellement par ce trou. L'univers, l'écoulement et le trou de vidange, derechef tout est récupéré, ressaisi et figé en objet : tout cela est là *pour moi* comme une structure du monde, bien qu'il s'agisse, en fait, de la désintégration totale de l'univers[18]. » À ce moment-ci de la description, autrui est objet pour moi, ce qui signifie que je décris son apparition sous mon regard. Or que vois-je au juste, sinon ce que met en valeur une description phénoménologique correcte : j'assiste passivement à la désintégration de mon univers, de son mode de centration[19].

C'est pour éviter que l'objectivation d'autrui soit primordiale que Sartre fait qu'autrui se manifeste dans son être regard, qu'il s'absente comme objet et se retire dans la transcendance du pour-soi. Finalement, autrui m'est présent partout comme ce par quoi je deviens objet. Le respect de la transcendance du pour-soi d'autrui exige que l'expérience d'autrui ne puisse se produire que sous la forme de mon être-objet. Mon expérience d'autrui est celle d'un regard, qui n'a de sens que comme épreuve d'être-regardé. « L'"être-vu-par-autrui" est la *vérité* du "voir-autrui"[20]. » L'autre homme se réfère à ma possibilité d'être vu par lui. Il est le sujet qui se découvre à moi dans cette fuite de

17. *Ibid.*, p. 294.
18. *Ibid.*, p. 295.
19. *Ibid.*, p. 304.
20. *Ibid.*, p. 296.

moi-même vers l'objectivation. Le malaise est donc celui de mon objectivation, de mon aliénation sous le regard de l'autre.

Ainsi, si le pour-soi est transcendance, s'il est nécessairement échappement néantisant à l'en-soi, il n'est pas certain que nous puissions jamais être véritablement, ni définitivement, en paix avec notre moi – cette transcendance transcendée par autrui –, ni non plus avec autrui par qui ce moi advient à la conscience. « La honte est par nature *reconnaissance*. Je reconnais que je suis comme autrui me voit[21]. » La honte est honte devant un autre, et j'existe comme renvoi à un autre, mais le mouvement de l'existence, la transcendance, est un mouvement de fuite ou de négation. Fuite d'abord devant ce moi qui m'est révélé par autrui comme ce qui m'échappe. Le moi, on ne peut que s'efforcer de le transcender. Et ce que la honte me révèle, c'est le regard d'autrui et moi-même au bout de ce regard. Autrui n'est rencontré que parce qu'il me renvoie à moi-même. C'est ce qui justifie à nouveau la question que nous posons, de savoir si l'on peut penser l'expérience d'autrui dans *L'Être et le néant,* comme un être l'un pour l'autre.

Le corps-pour soi, le corps-pour autrui

Sartre ne thématise pas la notion de corps propre ou la question de ma chair et il évite la perspective de l'incarnation de la conscience présente chez Husserl, et chez Maine de Biran, au travers du toucher. Le corps est ou bien corps sujet, corps touchant, ou bien corps touché, corps objet. « Ou bien il est chose parmi les choses, ou bien il est ce par quoi les choses se découvrent à moi. Mais il ne saurait être les deux en même temps[22]. » Et Sartre n'hésite pas à dire que le phénomène de double sensation n'est pas essentiel. Le froid ou une piqûre

21. *Ibid.*, p. 260.
22. *Ibid.*, p. 343.

peuvent la faire disparaître. Il évite résolument la question du corps propre : en effet, dans *L'Être et le néant,* il ne peut pas y avoir d'incarnation essentielle du pour-soi, ni de recouvrement de l'expérience du corps sujet et du corps objet.

Pour en comprendre les raisons, partons de la scène où regardant par le trou de serrure, je suis surprise par l'apparition d'autrui. Suis-je surprise par l'apparition du corps d'autrui ? Qu'est-ce que le corps d'autrui dans son apparition ? Certes, dit Sartre, tout regard dirigé sur moi est bien en liaison avec l'apparition d'une forme sensible, mais contrairement à ce qu'on pourrait croire, il n'est lié à aucune forme corporelle déterminée[23]. L'apparition d'un regard n'est pas liée à la présence d'yeux. Le plus souvent, elle est liée à la convergence de deux globes oculaires vers moi, mais ce n'est pas toujours le cas. Le regard peut se donner aussi à l'occasion d'un froissement de branche, d'un bruit de pas suivi d'un silence, de l'entrebâillement d'un volet, d'un mouvement de rideau. Pour des voleurs qui rampent dans le noir, le regard à éviter, cela peut être une ferme blanche sous la découpe du ciel où quelqu'un se trouve peut-être embusqué. Sartre dissocie le regard de la forme déterminée du corps humain. Autrement dit, il dissocie l'expérience d'autrui de celle de son corps. Il distingue les yeux du regard, en faisant des yeux non les organes sensibles du regard, mais le support de regard. Ainsi, « le regard d'autrui masque ses yeux, il semble aller *devant eux*[24] ». Le corps d'autrui, ses yeux au moins sont effacés par le regard, car autant les yeux-objets sont à une certaine distance de moi que je peux mesurer, autant la présence immédiate d'autrui est sans distance ; son regard sur moi est sans distance.

Notons l'usage des termes « manifester » et « occasion » – plusieurs formes corporelles manifestent le regard, ou donnent occasion à un regard de se manifester. La différence des yeux

23. *Ibid.*, p. 297.
24. *Ibidem.*

et du regard fait des premiers les signes du second. « Le regard que *manifestent* les *yeux,* de quelque nature qu'ils soient, est pur renvoi à moi-même. Ce que je saisis immédiatement lorsque j'entends craquer les branches derrière moi, ce n'est pas qu'*il y a quelqu'un,* c'est que je suis vulnérable, que j'ai un corps qui peut être blessé, que j'occupe une place et que je ne puis, en aucun cas m'évader de l'espace où je suis sans défense, bref que *je suis vu*[25] ». Ce passage fait de la vulnérabilité le cœur de mon être-pour-autrui. Il y a quelque chose d'assez nouveau pour être remarqué ; ce que Judith Butler fit d'ailleurs dans le livre tiré de sa thèse *Sujets de désir*. L'expérience de mon être-vu, de mon corps-pour autrui, c'est l'expérience de ma vulnérabilité sous le regard de l'autre. Mais, dans *L'Être et le néant,* cela ne permet pas d'en dire de même d'autrui. Cela ne permet pas d'affirmer que l'expérience du corps d'autrui soit celle de sa vulnérabilité, ou que la vulnérabilité d'autrui passe par son corps – conséquence qui du moins n'est pas tirée, et dont on ne voit pas comment la tirer. Car l'expérience du corps d'autrui, c'est celle de son corps-objet (ses yeux) comme signe de son être-sujet (regard). Sartre dissocie l'apparition d'autrui, son être-regard, d'une forme corporelle déterminée, de son corps propre ou de sa chair, pour faire paraître autrui comme sujet, c'est-à-dire autrui comme regard. Sartre ne thématise pas le corps d'autrui dans son apparition, il déplace cette apparition vers son véritable site, le surplomb de l'être-regard ou de l'être-sujet. Et, afin d'éviter l'objectivation du pour-soi d'autrui, il s'interdit de penser l'incarnation du pour-soi.

« Si donc l'être-regardé, dégagé dans toute sa pureté, n'est pas lié au *corps d'autrui* plus que ma conscience d'être conscience, dans la pure réalisation du *cogito*, n'est liée à *mon propre corps,* il faut considérer l'apparition de certains objets dans le champ de mon expérience, en particulier la convergence des yeux d'autrui dans ma direction, comme une pure *monition,*

25. *EN*, p. 298.

comme l'occasion pure de réaliser mon être-regardé, à la façon dont, pour un Platon, les contradictions du monde sensible sont l'occasion d'opérer une conversion philosophique[26]. » Certes l'être pour autrui est un fait constant de ma réalité humaine, il est une nécessité de fait dans la moindre des pensées que je forme sur moi-même[27], mais autrui n'est rencontré qu'autant qu'il me renvoie à moi-même, et il n'y a rien dans l'expérience d'autrui qui puisse faire que nous soyons jamais l'un pour l'autre. On peut ne certes pas parler d'égocentrisme de l'expérience d'autrui chez Sartre, puisque l'*ego* n'est pas au cœur de la conscience ; on peut dire que la révélation de l'autre-sujet, c'est mon être-objet. Mais peut-on jamais être sujets en même temps ?

Dans la construction de notre réponse, arrêtons-nous à la description du corps qui est divisé en deux expériences qui ne recouvrent pas. Le corps est d'abord corps-pour-soi. Il découle de la nature du pour-soi qu'il soit corps. Le corps-pour-soi c'est la conscience irréfléchie, au sens où ce que je suis ne peut pas être objet pour moi en tant que je le suis[28]. Or l'échappement néantisant à l'être, qui caractérise le pour-soi, est en même temps son engagement dans le monde. Le pour-soi se manifeste dans le monde, en manifestant sa contingence, et le corps ce n'est même *que* cette contingence[29]. Le corps pour-soi est en effet le corps-en-situation, c'est tout ce qu'autrui a déjà fait implicitement de moi avant même que ma liberté songe à se reprendre : ma naissance, ma classe, ma nationalité, ma structure physiologique, et en raison de leur « coefficient d'adversité », mon caractère, mon passé aussi. « Tout ce que j'ai vécu est indiqué comme mon point de vue sur le monde par le monde lui-même[30] ». Il est certes contingent que j'existe, que je sois

26. *Ibid.*, p. 316.
27. *Ibid.*, p. 319.
28. *Ibid.*, p. 357.
29. *Ibid.*, p. 349.
30. *EN*, p. 368.

née dans ce pays, dans cette classe sociale, avec cette structure physiologique, mais que *j'aie* à l'être, c'est la nécessité de ma contingence. La liberté n'est pas l'indépendance abstraite à l'endroit de la facticité ; elle s'enlève au contraire à partir de la facticité, elle est négation et transcendance, elle est, autrement dit, la puissance que nous avons de nous faire à partir de ce que les autres ont fait, ou font de nous.

L'autre versant du corps, c'est le corps pour autrui. « La découverte de mon corps comme objet est bien une révélation de son être. Mais l'être qui m'est ainsi révélé est son être-pour-autrui[31]. » Lorsqu'il est question du recoupement des deux expériences du corps, Sartre décrit alors la façon dont j'existe pour moi comme connu, comme lorsque le médecin m'ausculte, me pèse, me demande de me déshabiller, etc. Le corps connu, le corps-pour-autrui, induit en moi des sentiments de timidité et de honte. Le corps-pour-autrui, c'est mon corps désigné comme aliéné sous le regard de l'autre[32]. Dans la timidité, l'expérience du corps c'est le désir de disparaître, d'anéantir le corps-pour-l'autre, qui est l'insaisissable dimension du corps-aliéné. L'épreuve de la timidité se vit comme désir de ne plus avoir de corps, c'est le désir d'être invisible, le désir d'effacer le corps comme corps aliéné.

Remarquons, à l'instar de Renaud Barbaras, que le toucher étant évacué, c'est au travers du goût qu'il est possible d'envisager la figure sartrienne d'un se-sentir, qui caractérise d'ordinaire la notion de corps propre. Se sentir, c'est saisir mon goût. Et quel goût ai-je au juste ? La fin de l'analyse du corps-pour-soi le décrit comme un goût *fade* et sans distance qui m'accompagne jusque dans mes efforts pour m'en délivrer. La saisie de mon pour-soi c'est une affectivité cœnesthésique – le sentiment de soi – comme pure saisie non positionnelle, sans couleur, pure appréhension de soi comme existence de fait. Mon goût c'est ce que Sartre a décrit dans *La Nausée ;* la saisie non-positionnelle

31. *Ibid.*, p. 344.
32. *Ibid.*, p. 393.

de la contingence est « une nausée discrète et insurmontable qui révèle mon corps à ma conscience[33] ». Il peut arriver que nous recherchions l'agréable ou la douleur physique pour nous délivrer de nous-mêmes, mais dès que la douleur ou l'agréable sont existés par la conscience, ils manifestent la facticité et la contingence du corps sur fond de nausée. Ce n'est pas une métaphore que de parler de nausée à propos de la saisie de notre contingence, car c'est sur son fondement, au contraire, que se produisent les nausées concrètes, qui conduisent au vomissement.

Et Sartre propose, avec le goût, la figure de la chair de l'autre. Quel est le goût de l'autre ? C'est sa chair, comme contingence pure de sa présence et qui est aussi un certain type particulier de nausée[34]. Cette contingence pure de la présence est ordinairement masquée par le vêtement, le fard, la coupe de cheveux ou de barbe, l'expression. Mais, au cours d'un long commerce avec une personne, il vient un moment où tous ces masques se défont et où je me trouve en présence de la présence pure sur un visage ou sur les autres membres du corps. J'ai l'intuition pure de la chair, autrement dit l'appréhension affective d'une contingence absolue. C'est, par exemple, la bouche de cette femme – ma mère – qui mange un *bagel* avec du *cream cheese,* et s'en met partout autour de la bouche, comme dans une scène frappante de *J'ai tué ma mère* de Xavier Dolan. Nausée.

Il me semble surprendre, dans ce moment d'écriture, une forme de jeunesse, ou d'éternelle adolescence, qui caractérise le rapport de Sartre à son propre vécu corporel – sa fameuse laideur – et aussi à l'appréhension affective de la chair d'autrui. Avec Sartre, la chair est toujours celle d'autrui dans son pâtir, jamais ma chair. En effet le pour-soi lui est corps, il est corps-en-situation, facticité toujours à dépasser.

Citons un passage des *Cahiers pour la morale* qui fait entendre la voix vieillissante de l'écriture sartrienne, peut-

33. *Ibid.*, p. 378.
34. *Ibid.*, p. 384.

être plus indulgente pour soi comme pour autrui. « Chacun de ses gestes est un dépassement de son être et il ne me livre jamais son être qu'à travers cette double maladie de l'Être : le mouvement et le projet. Pourtant *j'entrevois* à chaque instant l'être de cet existant sous l'existence même, comme une ville engloutie sous l'eau : j'entrevois le rapport perpétuel des plantes des pieds au sol, du corps à la pesanteur, j'entrevois à travers la physionomie et l'air de tête qui les masquent les *traits du visage,* je saisis cette tache sur son épaule. Cette danseuse, elle est d'abord *danse* mais le tremblement de ses seins n'est pas danse, il est inertie. Ce coureur *sue*. Sous le projet, j'entrevois l'ordre de la vie et sous l'ordre de la vie j'entrevois l'ordre de l'Être, sans jamais l'*atteindre*. Ainsi je révèle un type d'objet très particulier : le rose de ces joues, le brillant de ces yeux, la courbe de ce nez qui ne sont dans le *il y a* que par moi, ils représentent bien l'être de cette femme à titre de détermination. Mais je ne les vois jamais que dans le rapport à ce qu'elle *en fait*[35]. » Dans cette citation, on trouve le même respect pour la transcendance de l'autre que dans L'Être et le néant, mais appréhendé au travers de la chair et non plus du regard de l'autre. Et mon propre regard a trouvé sa bienveillance ; il ne peut pas faire de l'autre un objet au point de ne plus voir sa liberté en situation que sous forme de mauvaise foi.

Dans la fragilité du corps d'autrui, je vois désormais ce qu'il en fait, comme dans *Mr. Turner,* et je ne m'attarde donc plus à l'intuition pure (et dégoûtante) de sa chair. Sous la nausée, donc, il y a un peu plus d'amour. Que s'est-il passé ? La mise à jour du pathétique de la condition humaine. Je suis perpétuellement la négation par l'action de ce pathétique[36]. C'est l'assomption de mon corps, le fait de considérer ce que j'en fais, et c'est donc l'expérience de la subjectivité historique, mortelle et oublieuse, qui peut changer mon regard sur autrui. Et c'est ce qui a lieu

35. *Cahiers pour une morale,* Paris, Gallimard, 1983, p. 518.
36. *Ibid.*, p. 515.

ente *L'Être et le néant,* et les *Cahiers pour une morale,* et la morale – Sartre entend par là une morale historique, morale qui est virtuellement possible chez tous les opprimés[37] –, en libérant le pour-soi de l'aliénation (qui fait de lui un *inessentiel),* rend à la conscience son existence d'absolu.

L'assomption du corps et l'authenticité

Dans *L'Être et le néant*, le mouvement (de transcendance) et le projet sont au cœur de la définition sartrienne de la liberté, et ce sont ces éléments que la citation des *Cahiers pour une morale* nomme les deux maladies de l'être. Pourquoi ? La fuite et le projet s'inscrivent dans le désir d'être qui est constitutif du pour-soi. Le projet d'être en-soi-pour-soi, projet impossible de se fonder dans son être, d'être cause de soi, est voué à l'échec. Mais, dans *L'Être et le néant*, on ne sort pas à vrai dire du cercle de l'échec du projet d'être. Les dernières pages du livre reviennent sur l'impossibilité d'être cause de soi et ouvrent à un prochain ouvrage qui mettrait en relief la réflexion pure et non la réflexion complice et donnerait les réponses aux questions de *L'Être et le néant,* en se plaçant sur le terrain de la morale. Mais, à la fin de *L'Être et le néant,* on ne peut aller au-delà de la lucidité de la conscience. « Une liberté qui se veut liberté, c'est en effet un être-qui-n'est-pas-ce-qu'il-est et qui-est-ce-qu'il-n'est pas qui choisit, comme idéal d'être, l'être-qu'il-n'est-pas et le n'être-pas-ce-qu'il-est. Il choisit non de *se reprendre*, mais de se fuir, non de coïncider avec soi, mais d'être toujours à distance de soi[38]. » La mauvaise foi n'est donc pas la défaillance d'un être qui pouvait être de bonne foi, qui aurait pu l'être, ou aurait pu choisir de l'être. Ce que dans les *Cahiers pour une morale,* Sartre nomme les deux maladies de l'être, le mouvement et le

37. *Ibid.*, p. 488.
38. *EN,* p. 675-676.

projet, structurent la liberté sartrienne dans *L'Être et le néant*. La mauvaise foi est cette fêlure au cœur du sujet fêlé par le manque d'être, qu'est le pour-soi.

Et c'est parce que dans *L'Être et le néant,* nous nous mouvons dans l'échec du projet d'être que ni l'amour ni la générosité ne sont à vrai dire possibles ou authentiques. Car, dans l'amour, c'est ma facticité qui est « sauvée ». Ainsi, par la grâce d'être aimée, mon existence est maintenant, parce qu'elle est appelée. Désormais ces veines aimées sur mes mains, c'est par bonté qu'elles existent. Que je suis bon d'avoir des yeux, des cheveux, des sourcils et de les prodiguer dans un débordement de générosité à ce désir inlassable qu'autrui se fait librement être, en m'aimant. « Au lieu que, avant d'être aimés, nous étions inquiets de cette protubérance injustifiée, injustifiable qu'était notre existence ; au lieu de nous sentir "de trop", nous sentons à présent que cette existence est reprise et voulue dans ses moindres détails par une liberté absolue qu'elle conditionne en même temps – et que nous voulons nous-mêmes avec notre propre liberté. C'est là le fond de la joie d'amour, lorsqu'elle existe : nous sentir justifiés d'exister[39]. » Dans la quatrième partie de *L'Être et le néant,* le désir de faire est reconduit à l'avoir, au désir de possession, et ce dernier au désir d'être. C'est la raison pour laquelle la générosité, et en général la gratuité du don, sont impossibles[40]. Il n'y a pas de don qui ne soit un désir de posséder l'autre.

Je voudrais indiquer, pour finir, quelques textes où l'on assiste au réaménagement de ces thèses de Sartre, à partir de l'importance retrouvée du corps dans l'expérience d'autrui.

Le premier concerne le choix originel de l'homosexualité. Dans *L'Être et le néant,* le désir est une attitude et l'homosexuel est une figure paradigmatique de la mauvaise foi. Quoi qu'il dise, l'homosexuel est de mauvaise foi : qu'il soutienne qu'il n'est pas

39. *Ibid.*, p. 411.
40. *Ibid.*, p. 640-641.

homosexuel, qu'il l'est par simple concours de circonstances, qu'il aurait pu ne pas l'être, ou que, dans un effort de sincérité, il reconnaisse qu'il l'est, qu'il l'a, à vrai dire, toujours été. Car que ce soit dans la dénégation ou dans la reconnaissance, l'homosexuel vit sa transcendance sur le mode de la facticité et sa facticité sur le mode de la transcendance. Certes on n'est pas homosexuel comme une table est une table, l'homosexualité n'est, dit Sartre, ni une grâce ni une disgrâce métaphysique, ni un état ni la propriété d'une entité substantielle, mais une conduite choisie. Sort-on de la mauvaise foi, en s'assumant homosexuel ? Que veut dire devenir homosexuel ? Dans le *Saint Genet,* c'est la conduite choisie de l'homosexualité passive de Genet que Sartre propose de reconstruire. C'est tout un de vouloir être *le* voleur et de décider qu'on sera pédéraste « surpris à voler *par-derrière,* c'est son dos qui s'épanouit quand il vole, c'est avec son dos qu'il attend les regards et la catastrophe[41] ». Prendre à son compte les paroles d'autrui et dire « je suis voleur », c'est se faire objet et prétendre échapper de cette façon à l'aliénation[42]. Projet impossible, mauvaise foi, ou bien chef-d'œuvre réussi de devenir écrivain ? Que veut dire concrètement, pour Genet, de décider qu'il sera pédéraste[43], est-ce alors un choix conscient, mûrement réfléchi, décidé souverainement en âme et conscience ? Ou bien, est-ce que dans le fait de devenir homosexuel, il arrive quelque chose qu'on n'avait pas prévu, un événement dont on ne voulait pas. Qu'est-ce finalement que se choisir homosexuel ? Est-ce s'y résoudre ? Les beaux textes de Sartre à ce sujet montrent que c'est par une incarnation poétique que le sujet assume son corps sexué ou désirant. Il y va de la production sociale d'un sujet assujetti, et de la découverte d'un écart libérateur de sens.

41. *Saint Genet. Comédien et martyr,* Paris, Gallimard, 1952, p. 96.

42. Voir Vincent de Coorebyter, « Prière pour le bon usage de *Saint Genet* : Sartre biographe de l'aliénation », *Les Temps Modernes*, 2005.

43. *Saint Genet, op. cit.*, p. 95.

Poésie de l'incarnation : « pour celui qui se veut objet, son sexe est une nature morte, une *chose,* qui ne durcit que pour donner plus de prise et devenir d'un maniement plus aisé. […] La même turgescence que le mâle ressent comme le raidissement agressif d'un muscle, Genet la sentira comme l'épanouissement d'une fleur. […] Rien n'est décidé d'avance : le choix entier qu'on fait de soi-même donne son sens à cette intime perception ; l'un éprouve dans sa verge sa transcendance, l'autre sa passivité[44] ». Sentir sa verge comme..., c'est un se sentir, c'est sentir son corps. On ne peut pas dire qu'il s'agisse de la sensibilité du corps *propre*, puisque l'abjection – autrement dit, le fait qu'être son corps soit d'être, en son fond, à un autre ou pour un autre – voisine avec la poésie de sentir sa verge se durcir comme dans l'épanouissement d'une fleur. Ce qui permet de sentir son pénis en érection comme un crampon, c'est l'assomption du corps sexué, dans le choix originel, vécu et exprimé comme la fidélité à son bonheur, la fierté de la découverte de la beauté dans l'abjection.

Dans *Le Journal du voleur,* Genet raconte ainsi comment lors d'une rafle, il se retrouve au commissariat sommé de vider ses poches. Il doit poser et laisser sur la table une pauvre chose, un petit tube de vaseline, qui révèle, aux yeux de tous, la nature de ses plaisirs. Le petit tube de vaseline devient assomption poétique du corps sexué, figure de la fierté homosexuelle, ou du sujet assujetti se saisissant dans un acte d'affirmation ou de résistance qui a pour nom l'écriture. « J'étais sûr que ce chétif objet si humble leur tiendrait tête, par sa seule présence il saurait mettre dans tous ses états toute la police du monde, il attirerait sur soi les mépris, les haines, les rages blanches et muettes, un peu narquois peut-être – comme un héros de tragédie amusé d'attiser la colère des dieux – comme lui indestructible, fidèle à mon bonheur et fier. Je voudrais retrouver les mots les plus neufs de la langue française afin de le chanter. Mais

44. *Ibid.*, p. 96-97.

j'eusse voulu aussi me battre pour lui […] De la beauté de son exposition dépend la beauté d'un acte moral. Dire qu'il est beau décide déjà qu'il le sera. Reste à le prouver. S'en chargent les images, c'est-à-dire les magnificences du monde physique. L'acte est beau, s'il provoque, et dans notre gorge fait découvrir, le chant[45]. »

Dans le *Saint Genet,* Sartre détermine l'incarnation comme l'assomption du corps dans sa contingence et dans la nécessité de la contingence. C'est par l'expérience de son corps – du sentir sa verge comme... – que Sartre peut retrouver le chiffre secret de l'incarnation poétique et sociale de Genet. On dit du *Saint Genet* qu'il est la magistrale application des thèses de *L'Être et le néant* au cas de Genet. C'est une psychanalyse existentielle, mais c'est aussi dans l'expérience de son corps que Sartre peut ainsi révéler la subjectivité de Genet dans le détail de ses méandres. Plutôt qu'à une démonstration de l'ontologie phénoménologique, on voit à l'œuvre la manière dont il faut se placer corporellement, dans l'écriture, pour rendre compte de ce qui commande l'acte d'écrire d'un autre écrivain.

Je finis par quelques citations des *Cahiers pour une morale,* qui justifient ce que j'ai avancé, à savoir que dans *L'Être et le néant,* le corps n'est pas le site de l'ouverture à l'autre, et qu'il n'y a pas d'être pour autrui qui soit un être l'un pour l'autre. Dans les *Cahiers pour une morale,* Sartre, en mettant en valeur la conversion de l'être au faire, rend son texte disponible à une telle possibilité. La conversion de l'être au faire, c'est qu'au lieu de vouloir fonder son être, le pour-soi se fait révélation de l'être. « Ici intervient pour la première fois le vrai rapport aux choses de l'homme authentique (qu'on retrouve dans son rapport à l'œuvre et aux Autres) qui n'est ni l'identification ni l'appropriation : se perdre pour qu'une certaine réalité soit[46]. »

45. Genet, *Journal du voleur,* Paris, Gallimard, 1949, p. 23-24 dans l'édition Folio.

46. Sartre, *Cahiers pour une morale, op. cit.*, p. 511.

Générosité : « cette conscience de la gratuité (ou de la générosité comme structure originelle de l'existence authentique) est indissolublement liée à celle de l'Être comme jaillissement... ». Se perdre, c'est assumer la nécessité de la contingence, le caractère diasporique du pour-soi, qui est point de vue, mise en rapport, qui fait qu'il y a de l'être. Il ne le crée pas à partir de rien, il le révèle. Le regard révélant donne du sens aux choses, fait découvrir un sens des choses dont il se fait le porteur. Pure joie de passion et de gratuité et mise en question radicale du pour-soi en face de l'être. Le sujet comme lacune de l'être. Cette lacune est aussi engagement dans le monde.

L'importance du corps est relevée à son juste niveau ; le pour-soi s'ouvre aux autres, non seulement en acceptant d'être révélé par le regard de l'autre, mais en se faisant aussi révélateur de l'autre, dans le partage, la transmission, la production de sens. « Ici nous pouvons comprendre ce que signifie *aimer* dans son sens d'authenticité : j'aime si je *crée* la finitude contingente de l'Autre comme être-au-milieu du monde en assumant ma propre finitude subjective et en *voulant* cette finitude subjective, et si par le même mouvement qui me fait assumer ma finitude-sujet, j'assume sa finitude objet comme étant condition nécessaire du libre but qu'elle projette et qui se présente à moi comme fin inconditionnelle. Par moi *il y a* une vulnérabilité de l'Autre, mais cette vulnérabilité je la veux puisqu'il la dépasse et qu'il faut qu'elle soit pour qu'il la dépasse. Ainsi aimera-t-on la maigreur, la nervosité de cet homme politique ou de ce médecin, qui justement bouscule et surmène son corps maigre et nerveux et qui l'*oublie*. Car elle est faite pour être oubliée par lui (et pour se retrouver transposée dans son œuvre), et pour être au contraire thématisée et objectivée par moi. Cette vulnérabilité, cette finitude, *c'est le corps*. Le corps pour autrui. Dévoiler l'autre dans son être-au-milieu-du-monde, c'est l'aimer dans son corps[47]. »

47. *Ibid.*, p. 517.

Le cercle de l'autre comme question de méthode Sur les relations concrètes avec autrui, leur signification et leur portée

Laurent Husson

Sartre le répète plus d'une fois, et notamment à chaque articulation de l'œuvre : *L'Être et le néant* veut « décrire de façon exhaustive le rapport de l'homme avec l'être[1] » et vise « une théorie métaphysique[2] » ou « générale[3] » de l'être[4]. La question d'autrui – qui forme le cœur de la troisième partie – n'est abordée et explicitée qu'à ce titre. Pourquoi alors analyser l'amour, le désir, et pire encore, le sadisme ou le masochisme ? Et si on pourrait encore dire qu'il y a là une relation à l'être, pourquoi les circonscrire aux relations « concrètes » avec Autrui et en offrir une analyse – que Sartre reconnaîtra lui-même comme partielle – aussi mutilée. S'il y a des passages où Sartre semble pouvoir être taxé de complaisance pour le

1. Jean-Paul Sartre, *L'Être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, édition corrigée avec index par Arlette Elkaïm-Sartre, Paris, Gallimard, 2001, « Tel » [1re édition 1943], p. 255. Noté *EN* dans la suite.

2. *EN*, p. 401.

3. *Ibid.*, p. 470.

4. À cet égard, le parallèle est patent avec l'entreprise de Heidegger dans *Sein und Zeit*.

sordide, c'est bien ceux-là. Plus encore, on ne comprend pas bien ce que ces analyses apportent de plus, d'« entièrement neuf » puisqu'elles se terminent sur le même échec, semblant accréditer la vision d'un Vincent Descombes[5], d'une morne répétition du caractère inconciliable de l'en-soi et du pour-soi ainsi que de l'impossibilité de toute fusion avec autrui. De l'analyse de notre relation fondamentale à autrui à celle de nos relations concrètes avec autrui, c'est toujours dans le même balancement entre en-soi et pour-soi que nous serions pris, à ceci près que, dans notre relation fondamentale à autrui, nous sommes « renvoyés de transfiguration en dégradation et de dégradation en transfiguration, sans jamais pouvoir ni former une vue d'ensemble de ces deux modes d'être d'autrui [ni nous tenir] fermement à l'un d'entre eux[6] » et que, dans les relations concrètes avec autrui, nous sommes pris dans des « attitudes se produisant et se détruisant en cercle[7] ».

Cependant, se laisser prendre à une telle impression est succomber à une attente de ce à quoi doit aboutir un traité philosophique et poser l'« optimisme ontologique[8] » comme une norme. C'est aussi – quant à la méthode – ne pas porter attention à la démarche et à ses réquisits. Or, du point de vue des résultats, ce chapitre ne brode pas sur « de simples spécifications de la relation fondamentale[9] » à autrui. Parce qu'il envisage une relation à tel autrui singulier, tributaire du projet du pour-soi, il dégage bien « des modes d'être entièrement

5. Dans *Le même et l'autre. Cinquante ans de philosophie française*, Paris, Éditions de Minuit, « Critique », 1979, où une annexe assez méprisante est consacrée à *L'Être et le néant*, p. 64-70. De manière plus générale, ces analyses ont souvent gêné les auteurs voulant rendre compte de manière ontologique ou systémique de la pensée de Sartre.

6. *EN*, p. 336.

7. *Ibid.*, p. 403.

8. *Ibid.*, p. 282.

9. *Ibid.*, p. 401.

neufs[10] », quoique demeurant « primitifs[11] ». Et, du point de vue de la méthode, il s'agit de se situer en fonction des deux interrogations fondamentales constituant la forme sartrienne de la question de l'être. La première est la question de la relation de l'être à lui-même et dont le noyau de la solution est que le pour-soi « *est la relation*[12] » et que c'est en tant que tel qu'il est interpellé par le fait d'autrui (la dimension humaine du pour-soi étant la modalité concrète de cette relation avec toutes les dimensions d'être qui se trouvent ainsi expérimentées par le pour-soi). La seconde est la question de la totalité de l'être et de ses modes d'être (ce qui inclut le non-être) que permet d'envisager le projet d'une totalité entre soi et l'autre, que ce projet aboutisse ou échoue. C'est donc dans ce cadre que seront envisagées ces figures, que leur seront données une légitimité en même temps que leurs limites seront spécifiées, ainsi que les réponses qu'elles conduisent à donner à la question de l'être.

De l'existence d'autrui aux relations concrètes avec autrui

Pourquoi donc analyser les relations concrètes avec autrui[13] et ne pas en rester à la relation fondamentale avec celui-ci ? On peut en dégager trois raisons.

10. *Idem.*

11. C'est-à-dire qui peuvent s'expliciter et se décrire par eux-mêmes tout en mettant au jour les structures à partir desquelles d'autres conduites, plus complexes, peuvent à leur tour s'expliciter. Le terme primitif est à comprendre comme voulant dire « premier ».

12. *EN*, p. 322.

13. Nous n'envisagerons ici, par souci d'économie, que les §§1-2 de ce chapitre, le troisième n'apportant rien de plus quant aux structures ontologiques, même s'il s'avère important à considérer du point de vue méthodologique, notamment dans le souci qu'a Sartre de situer chaque phénomène existentiel à son niveau propre. Concernant le « nous », nous nous permettons de renvoyer

La première est celle du sens qui anime ces relations. Dans les analyses consacrées à l'épreuve de l'existence d'autrui, il s'agit uniquement d'un mouvement premier de récupération de mon être-pour-autrui, débouchant sur des attitudes génériques : la honte, la crainte et la fierté constituent des rapports à soi devant autrui ; l'amour, le désir, la haine sont des modalités de réalisation de soi au travers d'autrui, en fonction d'un idéal spécifique qui ne surgit pas de prime abord et qui hante – selon une expression affectionnée de Sartre[14] – le pour-soi, cet idéal étant à la source de ce qui me fait tout d'abord aller vers autrui. Le « vivre pour autrui » d'Auguste Comte a en un sens sa vérité au travers de la réalisation d'une totalité nouvelle moi-autrui qui reprend sur un plan existentiel la question métaphysique de l'existence des autres et essaie de reprendre cette contingence radicale pour se fonder à travers elle[15].

La seconde est celle des modalités de ces relations et de leur nécessité pour une théorie générale de l'être. C'est avec la totalité de mes structures d'être que j'entre en relation avec l'être. Or, les réactions originelles restent globales, sans prise en compte de l'engagement dans un rapport effectif avec tel ou tel autrui et des modifications du rapport au monde qui en résultent : il s'agit d'une structure qui est un quasi *a priori*, un existential au sens heideggérien. Cela signifie que nous sommes engagés, dès notre rencontre avec autrui, dans un ensemble de relations possibles, que nous faisons surgir, pour nous-même et pour autrui, tout comme autrui les fait surgir pour lui-même et pour moi. Même si on peut distinguer un cas limite où cette

à notre article « De l'existence à l'histoire. La question du "nous" », *Études sartriennes*, n° IX, 2004, Bruxelles, Ousia, p. 113-142.

14. Le terme possède chez Sartre un sens technique : la hantise est la forme particulière de la présence d'un idéal qui n'est pas thématiquement posé, c'est-à-dire qui ne fait pas l'objet d'une objectivation intentionnelle.

15. La question métaphysique de l'existence des autres est envisagée dans *L'Être et le néant* p. 336-341 ; p. 672.

structure se manifeste pour elle-même[16], il demeure nécessaire de l'envisager dans le cadre d'un projet de réalisation d'une totalité en-soi-pour-soi comme totalité pour-soi-pour-autrui. Ici sont pris en compte l'ordre du corps et de l'incarnation de moi-même et d'autrui[17], c'est-à-dire des «structure[s] secondaire[s][18] » qui sont des conditions d'apparition d'autrui pour moi et de moi pour autrui. Après l'universalité de l'être-pour-autrui, la particularité contingente de ma facticité qu'est le corps, reste à élucider la manière singulière dont moi-même et autrui sommes engagés, à partir de ces rapports entre nos corps, dans nos subjectivités et nos libertés *via* des attitudes fondamentales qui puissent se donner concrètement, à travers la poursuite d'une entreprise et la mise en jeu spécifique et différenciée de nos manières d'être. Dès lors se dévoilent des significations pour la facticité, la mienne comme celle d'autrui : l'analyse de l'amour, du langage, du désir, de la sexualité, sont donc nécessaires à l'élucidation du rapport à l'être en présence de l'autre.

Enfin, la troisième raison concerne la dimension d'échec incluse dans mes rapports concrets avec autrui, et qui donne à cette description l'aspect d'un cercle. Il ne s'agit plus simplement du passage d'autrui-objet à autrui-sujet dans un renvoi, qui irait d'une « transfiguration » à une « dégradation[19] » (et vice-versa), ces deux aspects étant comme le fond et la forme des figures ambigües de la *Gestalttheorie*. Nous avons affaire à un rapport circulaire constitutif d'une expérience, où les deux types de relations se motivent l'un l'autre. En effet, cet échec apparaît à l'issue d'une entreprise (et non seulement par accident). La règle de l'analyse est donc de pousser la description de la

16. Cf. *EN*, p. 327 : « Rien n'empêcherait, par exemple, que je demeure fasciné par ce Non-révélé avec son au-delà, si je ne réalisais précisément ce Non-révélé dans la crainte, dans la honte, ou dans la fierté. »

17. Cf. *EN*, p. 401 : « Ces relations concrètes, nous pouvons les examiner à présent puisque nous sommes au fait de ce qu'est notre corps. »

18. *Ibid.*, p. 405.

19. *Ibid.*, p. 336

relation dans sa logique interne jusqu'à ce qu'apparaissent les « occasions[20] » motivant de nouvelles « tentatives[21] », qui étaient laissées comme « à concevoir[22] » dans les analyses précédentes. Ce sont ces trois aspects que nous approfondirons tour à tour, après avoir envisagé l'introduction de ces analyses.

Relation à l'être et relation à autrui

La découverte de la structure du pour-autrui est d'abord celle d'une nouvelle condition générale du rapport du pour-soi à l'être au regard de sa dynamique d'existence qui est sa condition d'être : être pour soi, c'est être en relation avec l'être sous la modalité d'une dynamique orientée et qui ne se perpétue que par une néantisation continuée, une déprise d'elle-même, sous peine de revenir à l'en-soi. C'est ce qu'il formule sous le terme de *fuite vers*[23], perpétuelle « fuite poursuivante[24] ». Cette structure temporelle propre au pour-soi, qui n'existe qu'en fuyant le mode d'être du passé vers l'avenir, permet à l'être de se dévoiler comme monde et au pour-soi de découvrir tout étant. Cette première appréhension était abstraite, ne tenant pas compte d'autrui. Elle n'était donc pas valable pour un pour-soi humain, qui se caractérise précisément par son être pour autrui[25].

20. Cf. *EN*, p. 419 : « L'échec de la première attitude envers l'autre peut être l'occasion pour moi de prendre la seconde. » Le terme d'occasion n'est pas anodin. On le retrouvera dans l'analyse des relations entre liberté et responsabilité (cf. *EN*, p. 601), avec cependant une portée légèrement différente. Le point essentiel demeure néanmoins l'évitement de toute dimension causaliste ou de nécessité dialectique.

21. *EN*, p. 417, à propos du passage de l'amour au masochisme, p. 423 à propos du désir sexuel.

22. *Ibid.*, p. 327.

23. *Ibid.*, p. 402.

24. *Ibid.*, p. 402 (cf. *EN*, p. 238-240).

25. Voir la remarque de Sartre selon laquelle on peut penser un pour-soi sans pour-autrui : « simplement il ne serait pas "homme" » (*EN*, p. 322), ce

Or, l'émergence de l'être-pour-autrui signifie nécessairement le ressaisissement par autrui de la totalité du pour-soi, en tant qu'autrui est transcendance absolue et totalisante ou regard. De ce fait, tout comme la temporalisation comme fuite et poursuite était nécessaire pour échapper à la passéification, les attitudes envers autrui seront nécessaires pour que le pour-soi puisse se décrire comme relation à l'en-soi, pour que, en présence de l'autre, une relation à l'être soit possible, dans la mesure où cette relation a pour condition nécessaire l'avoir-à-être constitutif du type d'être qu'est le pour-soi.

La temporalisation regroupe dans l'unité de sa structure la fuite et la poursuite, la fuite se fuyant elle-même dans la poursuite. Fuite et poursuite appartiennent donc par structure à la précompréhension par le pour-soi de son propre être, ce qui conditionne sa relation à l'être et à l'autre, dans la manière de les faire apparaître. Or, le regard d'autrui (en lien avec tel autrui tel qu'il se laisse approcher à partir de son incarnation singulière) fait apparaître à la fois, mais jamais en même temps, cette double dimension par un ressaisissement total : le futur est affecté par le ressaisissement en en-soi de mon pour-soi et la poursuite visant à la fondation de mon être découvre par autrui un nouvel horizon de poursuite, de telle sorte que je doive avoir une attitude envers autrui. Cependant une attitude unique, qui ferait coïncider les deux aspects, n'est pas possible, pas plus que l'indifférence, parce que celle-ci s'inscrit elle-même dans une attitude spécifique d'objectivation d'autrui[26] qui est en même temps sa reconnaissance. Fuite et poursuite ne peuvent plus désormais être une structure ontologique puisque, d'une part, elles sont relatives à une dimension contingente, l'existence d'autrui et, d'autre part elles ne peuvent exister simultanément, en tant

en quoi il rejoint Aristote pour lequel l'être qui n'a pas besoin de vivre avec autrui serait soit une bête, soit un dieu.

26. Cf. *EN*, p. 421-422. On notera que l'analyse de l'indifférence et de son échec n'est pas morale, mais ontologique.

qu'elles renvoient à deux dimensions constitutives d'autrui ne pouvant être simultanément présentes. Le schéma ci-dessous reprend cette dissociation et le devenir de la fuite et de la poursuite des structures du pour-soi aux structures du pour-autrui :

Niveau de la structure de la temporalité	*Niveau du surgissement d'autrui*	*Niveau de la relation à autrui*	*Forme de présence d'autrui et attitude envers autrui*
Passéification (ressaisissement par l'en-soi)	Regard constituant mon être-pour-autrui	Regard qui détient le secret de mon être	Fascination pure par le regard d'autrui
Fuite (pour-soi comme poursuivant)	Attitude envers autrui comme retournement sur le figement	***Fuite*** : réduction de mon être-objet pour autrui par réduction du regard d'autrui	Transcendance de la transcendance d'autrui : ***autrui-objet***
Poursuite (pour-soi comme poursuivi)		***Poursuite*** : récupération de mon être-objet par appropriation de la liberté d'autrui	Assimilation de la transcendance d'autrui : ***autrui-sujet***

Schéma n° 1 – Tableau relatif au devenir de la structure fuite/poursuite sous le regard d'autrui.

La méthode de l'ontologie phénoménologique impose à présent d'envisager des attitudes concrètes, qui devront être à la fois directement analysables et en même temps demeurer premières et intégratives d'autres attitudes. Cette analyse sera, sur le plan de la technique phénoménologique, une analyse éidétique à orientation ontologico-métaphysique. Elle interrogera des structures d'essence[27], visant le « sens profond[28] » des conduites en tant qu'elles sont hantées par un « idéal[29] » et régulées par cette hantise. Ces deux attitudes sont clairement définies pour

27. *EN*, p. 436.
28. Cf. *EN*, p. 408, 433.
29. *Ibid.*, p. 406.

Sartre : il s'agit de l'amour et du désir et leur analyse doit déterminer les traits fondamentaux de leur développement, de leur réussite ou de leur échec, au regard de l'idéal qu'elles poursuivent, qui les définit et qui les conduit à se développer comme des entreprises. Ce qu'il faut ici comprendre est que la légitimité – et la limite méthodologique – de cette analyse tient précisément à ce qu'il s'agit de les appréhender en fonction de la manière dont par elles s'exemplifie le rapport à une valeur. Il n'y a donc ni prétention à l'exhaustivité, ni dépassement de ce cadre, lequel renvoie justement aux questions posées dans les perspectives morales de *L'Être et le néant*.

Cependant, on pourrait ici trouver notre schéma un peu trop simple pour rendre compte de ce qui prend l'aspect d'une machine infernale ou d'un « enfer des passions[30] ». Qu'en est-il alors, outre de l'amour, du langage et du masochisme ? Qu'en est-il, outre du désir, de l'indifférence, de la haine et du sadisme ? Qu'en est-il encore du vice, gracieux et de l'obscène ? Et du « nous » sous toutes ses coutures ? Enfin de la conversion, citée en passant mais hantant le texte de Sartre tout entier ?

Cette multiplicité nous confronte, il faut le dire, avec la générosité d'écriture sartrienne, qui peut parfois tourner à l'inflation, mais cette générosité n'est pas ici sans rigueur. On tracera trois parcours dans ces analyses.

À propos des formes fondamentales, dérivées et de leur circularité

Le premier concerne les deux premières attitudes fondamentales que sont l'amour et le désir et qui donnent lieu aux analyses les plus importantes. Ces attitudes sont explicitées

30. Jean-Paul Sartre, *Cahiers pour une morale,* édition établie par Arlette Elkaïm-Sartre, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de philosophie », 1983, (noté *CM* dans la suite, suivi du numéro du cahier), I, p. 515.

comme rapport à autrui et au monde. Elles renvoient à un but et passent par un certain nombre d'intermédiaires tout en impliquant un rapport à la totalité du monde. S'il y a des différences d'approches entre les deux analyses, il demeure possible de les mettre en parallèle par le tableau suivant :

		Amour	**Désir**
Forme de la saisie d'autrui par la synthèse de ses deux aspects	*Aspect d'autrui saisi*	Autrui-sujet abordé par les structures de mon être-pour-autrui	Autrui-objet abordé par les structures de mon être-pour-soi
	Aspect d'autrui visé	Autrui-objet visé par la fascination	Autrui-sujet visé par engluement dans son être objet
Relation à l'autre	*Principe de la relation à l'autre sujet*	Fascination d'autrui (limitation de ses possibilités par saturation de son horizon)	Prise dans la chair de la subjectivité d'autrui par la caresse comme « langage envoûtant[31] »
	Médium de la relation à l'autre	Le langage originel comme dimension de l'être-pour-autrui repris dans le projet de fascination du pour-soi (expression)	La sexualité comme compromission de soi et d'autrui (la caresse comme incarnante)
Relation au monde	*Aspects du monde concerné*	Monde comme monde dont autrui est le centre organisateur	Monde comme monde dévoilé par le pour-soi incarné
	Relation au monde	Le Moi fascinant se veut être-pour-autrui au milieu du monde, comme objet-horizon des objets du monde et centre de référence des ustensiles (*EN*, p. 436)	Le Moi désirant dévoile un « monde du désir[32] » (aspect des choses à partir de son incarnation visant celle d'autrui) et qui s'oppose au monde de l'instrumentalité

Schéma n° 2 – Tableau relatif aux aspects de l'amour et du désir comme relations concrètes primitives à autrui.

31. *EN*, p. 436.
32. Cf. les descriptions du monde du désir et de l'idéal qui le hante (*EN*, p. 432-433).

Ces attitudes développent donc des relations à l'être en présence d'autrui, quoiqu'elles ne soient appréhendées ici que de manière latérale. Le propre de ces attitudes est ici de surgir avec autrui, c'est-à-dire qu'« elles viennent au pour-soi par l'autre. Ce ne sont pas des dimensions du pour-soi en tant que tel, mais des catégories vivantes du pour-autrui[33] ». Néanmoins, elles conduisent à l'exploration par Sartre d'un certain nombre de catégories comme celles du langage ou de de la sexualité prise en leurs dimensions ontologiques. Ces deux catégories – bien que l'analyse de l'une ne débouche pas directement sur celle de l'autre – font bien couple[34] au titre d'attitudes « fondamentales[35] », regroupées sous le titre d'« attitude[s] sexuelle[s][36] » qui sont autant de « projets fondamentaux[37] ».

Masochisme et sadisme procèdent d'une logique particulière dans la description sartrienne, en tant qu'ils sont des prolongations ou des renforcements de la poursuite d'un même idéal, d'une même logique éidétique. Cette exigence de renforcement, de projet plus poussé, est apparue dans *L'Être et le néant* avec la réflexion « impure ou constituante[38] » qui fait surgir le psychique. Elle joue ici de manière différente en ce qu'elle essaie de renforcer la subjectivité ou l'objectivité d'autrui. Ce renforcement s'opère soit par celui de mon être-objet et de l'être-sujet de l'autre (dans le masochisme[39]), soit de mon

33. *CM*, II, p. 269. Les attitudes visées par ces formules ne sont cependant pas les attitudes fondamentales mais des modes particuliers de rapports à l'autre, « l'exigence, l'obligation, le devoir » (*id.*), qui sont analysés par Sartre en fonction d'une problématique éthique, celle de la violence. Cependant, cette formule nous semble valable pour les attitudes fondamentales.

34. Cf. *EN*, p. 448.

35. *Ibid.*, p. 447.

36. *Ibid.*, p. 446.

37. *Ibid.*, p. 447.

38. *Ibid.*, p. 195.

39. Cf. *EN*, p. 417-419.

être-sujet et de l'être-objet de l'autre (dans le sadisme[40]). On peut supposer que, dans ces renforcements, c'est également la relation existentielle à l'être qui se trouve modifiée, et notamment la manière dont je me situe par rapport au monde et dont j'en appelle aux possibilités d'autrui, par l'effort d'annulation de ma propre subjectivité dans le masochisme, ou, dans le sadisme, par la manière dont autrui est saisi et amène un dévoilement instrumental du monde. En même temps – et c'est ce qui fait la différence d'avec l'amour et le désir – ce renforcement des modalités de la relation à autrui conduit également à situer de manière plus ou moins approfondie des catégories spécifiques telles que le « vice » comme « amour de l'échec[41] » ou la culpabilité[42]. Ces deux dernières tentatives aboutissent nécessairement à un échec dans la manière dont la facticité de l'être-pour-autrui – c'est-à-dire ma séparation radicale d'avec lui – ressurgit par la résurgence de ma propre liberté ou de celle d'autrui[43]. Ces deux attitudes peuvent également faire couple entre elles et mettre en place le renvoi perpétuel : « de *l'être-regardant* à *l'être-regardé*, nous ne sortons pas de ce cercle[44] ». Elles ne le peuvent cependant pas de manière autonome, mais sur le fondement du cercle de l'amour et du désir et en en étant une dérivation première. De manière plus large, entre ces quatre attitudes, à savoir les deux attitudes fondamentales et leur renforcement, c'est tout un système de renvois qui se met en place comme le montre le tableau suivant synthétisant les remarques éparses de Sartre sur ce point.

40. Cf. *EN*, p. 439-446.

41. *EN*, p. 419. Ailleurs, Sartre qualifiera également la poésie d'« amour de l'échec » mais en précisant qu'elle est « amour de l'impossible » (*CM,* I, p. 42) et en ajoutant qu'il est une dimension de l'homme authentique, ce qui nous place peut-être à un niveau différent du vice.

42. *Ibid.*, p. 450.

43. Cf. l'extrait de W. Faulkner utilisé dans *L'Être et le néant*, p. 446.

44. *EN*, p. 446.

Vers \ *De*		*Amour*	*Masochisme*	*Désir*	*Sadisme*
Amour	↓	Jeu de reflets métastable à maintenir contre les facteurs de destructibilité (p. 416-417)	Maintien dans la même attitude ou retour à l'amour en passant par le désir	Maintien du milieu de réciprocité en passant de l'être regardant à l'être regardé	Renvoi au regard (p. 477) qu'on veut conquérir (p. 473)
Masochisme		Impossibilité de faire fonder mon être aliéné et de m'y perdre (p. 446) Inversion de l'idéal d'absorption au sein de la même attitude (p. 417)	Poursuite du masochisme pour lui-même dans la culpabilité (p. 418) et l'amour de son propre échec (p. 419)	L'incarnation de soi fait oublier celle de l'autre (p. 438) : maintien pour moi de l'horizon d'incarnation	Passage d'un extrême (être regardant) à l'autre (être regardé) par le biais du désir (p. 444) sur fond d'assomption d'une culpabilité (p. 418)
Désir		« Le Désir surgit de la mort de l'amour » (p. 448) Passage de l'être regardé à l'être regardant et incarnation dans la réciprocité	Renversement du rapport masochisme-désir, renvoi de l'être regardé à l'être regardant d'autrui (p. 444)	Effort pour maintenir la réciprocité d'incarnation (structure métastable)	Passage de l'incarnation de l'autre à sa propre incarnation (p. 444-445)
Sadisme		Passage à l'être –regardant pur : « chacune des consciences peut se libérer de ses chaînes et contempler l'autre comme objet » (p. 416)	Passage d'un extrême à l'autre par le désir comme milieu d'incarnation d'où surgit la subjectivité (p. 444) sur fond d'assomption de culpabilité (p. 418)	« Le désir est désir de prendre et de s'approprier » (p. 438) Tendance qui devient première	Sadisme comme « acharnement à froid » et oubli de son propre but (p. 439) Poursuite de lui- même

Schéma n° 3 – Tableau récapitulatif du cercle des attitudes envers autrui

Cette circularité n'est évidemment pas à comprendre en un sens empirique strict mais comme la dynamique de développement telle qu'elle se pose à partir de la description des attitudes en fonction de la structure de l'idéal. Ainsi, l'analyse d'autres types d'attitudes nous reconduirait à ces attitudes fondamentales et on trouverait dans cette circularité l'intelligibilité de leur métamorphose.

On pourrait penser qu'il est possible de sortir de ce cercle, notamment à travers un certain nombre d'attitudes se voulant radicales et qui seraient accomplies, soit en toute lucidité, soit dans un renforcement de la mauvaise foi. Cette radicalité se manifesterait également par la manière dont certaines de ces attitudes prennent, d'une certaine manière, le problème d'autrui à sa racine et en révèlent le caractère irréductible.

Ces différentes attitudes, dont certaines renvoient à une tradition aujourd'hui politiquement correcte[45], d'autres à une tradition plus existentielle (le suicide[46]), apparaissent, par rapport au problème posé, comme des échecs, qui ont en eux-mêmes une dimension de révélation. On doit ici faire un sort particulier à la haine et son échec, comme étant, en deçà du niveau de la conversion, l'attitude la plus lucide et celle qui conduit aux portes de la conversion radicale des relations avec autrui.

Haine et conversion

La haine – qui est nommée une troisième attitude fondamentale[47] – représente donc un cas particulier. Tout d'abord, elle est un projet qui se constitue « en pleine connaissance

45. *Cf. EN*, p. 449 où sont évoqués la tolérance, la charité, le laisser-faire.

46. Voir par exemple l'*incipit* du *Mythe de Sisyphe*, Paris, Gallimard, 1942, d'Albert Camus, pour lequel « le seul problème philosophique sérieux est le suicide ».

47. *EN*, p. 447. Ce nombre de trois pose la question d'une correspondance entre les « trois réactions originelles » nommées par Sartre (*EN,* p. 330) que

de la vanité de [nos] efforts antérieurs[48] ». Elle marque – pour la première fois[49] – un mouvement de recul du pour-soi par rapport à l'idéal de fondation de mon être, « le pour-soi abandonn[ant] sa prétention de réaliser une union avec l'autre[50] ». Ce projet, du point de vue du monde, « équivaut à projeter de réaliser un monde où l'autre n'existe pas[51] ». De manière surprenante, Sartre considère la haine comme l'attitude qui place le rapport avec l'autre « sur son véritable terrain[52] », c'est-à-dire celui du conflit avec l'autre : elle est haine, non simplement de tel ou tel caractère (ce qui serait alors simplement détester), mais de l'autre comme tel. Deux traits fondent sa radicalité : elle est haine absolue (non liée à un événement donné et susceptible d'être supprimée par un autre événement) de la totalité de la personne[53] (et non de telle ou telle qualité). Autrui y est saisi du fond de sa liberté et ses actes comme actes d'une liberté qui me limite. C'est, pour Sartre, ce qui rapproche paradoxalement la haine de la reconnaissance[54] : la reconnaissance est reconnaissance de

sont la honte, la crainte et l'orgueil et les trois attitudes fondamentales que sont l'amour, le désir et la haine.

48. *Ibid.*, p. 450. Ce qui n'est pas le cas des projets précédents : ceux-ci ne sont pas réfléchis, même s'ils peuvent donner lieu à des actes volontaires (*cf. EN*, p. 435 : « Le désir est un pro-jet vécu sans aucune délibération préalable ») et ils peuvent se perdre eux-mêmes dans leur motivation (*cf. EN*, p. 434 : « Ainsi suis-je engagé dans une entreprise dont j'ai oublié jusqu'au sens… »).

49. On retrouvera l'esquisse de ce cas de figure à propos de la relation existentielle à la qualité (la transformation du projet d'appropriation en projet de fuite (*EN*, p. 657) et dans le problème du devenir de la liberté (*EN*, p. 675-676)).

50. *EN*, p. 451.

51. *Idem.*

52. *Ibid.*, p. 452.

53. *Ibid.*, p. 451 : « Ce que je hais, c'est la totalité psychique toute entière en tant qu'elle nous renvoie à la transcendance de l'autre. »

54. Sartre n'analyse cependant pas la reconnaissance telle qu'elle est envisagée ici. On peut supposer qu'il ne le fait pas pour des questions de

la liberté d'autrui. La haine n'abaisse pas la personne haïe, parce qu'il y a en elle la reconnaissance de ce qui me limite, à savoir la reconnaissance de la liberté. Et, de fait, la haine exige la haine, elle « réclame d'être haïe[55] » tout comme la reconnaissance exige la reconnaissance ; « haine de tous les autres en un seul[56] », de telle sorte que ce qui est visé à travers elle est « un monde sans autrui[57] ». Ce faisant, elle atteint un certain niveau de radicalisation qui nous mène aux portes de ce que Sartre pourrait désigner sous le nom de conversion.

À la différence des autres attitudes fondamentales (l'amour et le désir), l'échec de la haine ne nous renvoie pas au passage de l'autre-sujet à l'autre-objet mais à l'irréductibilité de l'historialisation fondamentale qu'est la présence de l'autre. Celle-ci m'accompagnera perpétuellement et la mort de l'autre ne saurait la faire cesser. Au contraire, elle l'accomplirait dans la mesure où la passéification confirme la présence de l'autre dans sa dimension de fait et le rend ainsi inaccessible. La conséquence de la haine et de son échec est la confirmation qu'on est arrivé aux limites du cercle de la relation à l'autre. Et même si elle réussit, « la haine transforme son triomphe en échec[58] » en raison de la dimension de « fatalité à rebours » de la temporalité originelle que vient renforcer l'émergence et la mort de l'autre. Sartre en profite pour indiquer la possibilité

méthode, cette analyse n'apportant des éléments nouveaux que sous le régime de la conversion.

55. *EN*, p. 452.

56. *Idem*. Ce que ne sont pas vraiment les autres attitudes, soit parce qu'elles ne concernent qu'un autre en particulier, soit parce qu'elles ne saisissent pas vraiment les autres en totalité, soit parce qu'elles n'opèrent pas effectivement cette totalisation. Ainsi, par exemple, l'amour implique la dualité et l'exclusion du tiers (cf. *EN*, p. 417, 457).

57. *EN*, p. 452. De ce point de vue, la possibilité d'un monde sans autrui, analysée par Gilles Deleuze dans *Logique du sens*, « Michel Tournier et le monde sans autrui », Paris, Éditions de Minuit, « Critique », 1969, p. 350-372, est pour Sartre une impossibilité ontologique, sauf à être une déshumanisation.

58. *EN*, p. 453.

d'une « morale de la conversion et du salut[59] ». Comment comprendre cette intervention et sa signification spécifique dans le contexte de l'analyse de la relation à l'autre ?

Le terme de conversion est employé pour la première fois dans *L'Être et le néant*, mais sans que cela ait directement un sens moral[60]. Le cadre du pour-autrui nous situe dans une situation particulière. Le problème n'est plus celui d'une sortie de la mauvaise foi par « une reprise de l'être pourri par lui-même que nous nommerons authenticité[61] » ou d'une sortie de la réflexion impure par le biais d'une « *catharsis*[62] ». Il se pose en termes de transformation d'existence qui implique ces deux structures. Ce faisant, Sartre articule métaphysique et morale, non au plan des structures ontologiques comme condition d'existence, mais au niveau de la réplique existentielle au sens proposé par ces structures en tant qu'elles sont aussi relation du pour-soi à l'être et à sa propre facticité. L'éthique est ce dont on ne peut parler du sein de l'ontologie, mais ce qui en forme l'horizon, l'ontologie dessinant les prolégomènes nécessaires pour toute éthique ontologique future.

59. *Idem*. Ce projet sera repris, mais laissé inachevé dans le deuxième des *Cahiers pour une morale, op. cit*.

60. En effet, *L'Être et le néant* lui-même implique d'une certaine manière déjà cette réflexion pure puisque la description, notamment dans la manière dont elle peut se reconnaître dans les manifestations de la mauvaise foi et de la réflexion impure, implique une telle *catharsis*.

61. *EN*, p. 106, note. L'authenticité a joué un rôle fondamental dans les réflexions ayant conduit à *L'Être et le néant*, même si elle n'apparaît qu'en creux dans ce dernier ouvrage. Ainsi, c'est une notion centrale dans les *Carnets de la drôle de guerre*, Paris, Gallimard, 1983, édition revue et augmentée du premier Carnet par Arlette Elkaïm-Sartre, Paris, Gallimard, 1995. On les trouve à présent dans Sartre, *Les Mots et autres écrits autobiographiques*, édition publiée sous la direction de Jean-François Louette, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », p. 145-651, notamment le célèbre aveu : « je ne suis pas authentique » (p. 342), qui marque toute une méditation sur le problème moral.

62. *EN*, p. 190, 195.

Conclusion

On espère, par les considérations qui précèdent, avoir pu montrer que les analyses des relations concrètes avec autrui ne consistent pas seulement en descriptions opportunistes ou en morceaux de bravoure (qu'elles sont aussi) mais qu'elles relèvent bien une démarche méthodique : les différentes attitudes ne sont pas saisies au hasard, mais organisées de manière à saisir la totalité d'un ensemble de possibilités, totalité qui est d'abord celle de l'examen des modalités de mise en œuvre du projet d'en-soi pour pour-soi tel qu'il se décline et prend de nouvelles formes dans les rapports avec autrui.

Le schéma ci-contre reprend l'ensemble des attitudes considérées en fonction de leur orientation fondamentale afin de faire ressortir la systématicité de l'examen qui en est proposé par Sartre à partir de son dehors, c'est-à-dire de la possibilité de la conversion fondatrice d'une morale de l'authenticité et du salut. Celle-ci viendrait comme le cadre inapparent de l'entreprise présente, dessiné comme de l'intérieur par l'échec de l'idéal d'être qui porte les relations analysées[63].

En premier lieu, au regard des structures du pour-soi, les analyses qui viennent d'être menées permettent d'épuiser ou de saturer l'ensemble de ce qu'il est possible de tirer de l'examen du *cogito* puisqu'au-delà de la contingence de l'existence des autres et des structures de la condition humaine qui s'y expriment, il n'est possible d'aller, ni vers une totalité ontologique réelle moi-autrui[64], ni vers une totalité-existentielle moi-autrui, ni

63. Dans les *Cahiers pour une morale*, Sartre écrit que la conversion « peut naître de l'échec perpétuel de toute tentative du Pour-soi pour être » (*CM*, II, p. 488).

64. Voir la récusation de la question métaphysique de l'existence des autres (*EN*, p. 337-341).



Schéma n° 4 – Système des différentes attitudes envers autrui

vers un « nous » qui n'est qu'une modification concrète d'une relation avec autrui[65] ou pure expérience psychologique[66].

En second lieu, l'introduction du pour-autrui, par le biais de la contingence qu'est l'existence d'autrui, permet notamment d'atteindre la dimension de la « condition[67] » de la liberté, ce que révéleront plus complètement l'analyse de la situation et l'introduction de la mort comme « triomphe[68] » du point de vue d'autrui sur le pour-soi. Il devient possible d'achever l'analyse de la situation jusqu'en son dehors, sa dimension aliénée[69], nécessaire à la saisie de l'humanité de l'homme et des « irréalisables[70] » qui le hantent ; d'autre part, il est possible de dévoiler de manière anticipée quelques modalités des relations du pour-soi avec tel en-soi concret (notamment dans la manière spécifique d'entrer dans la situation en même temps que dans la logique du projet originel et principalement du désir d'être). On ne peut, en effet, faire autrement que de voir dans la caresse une anticipation du rapport à l'objet concret du désir et sa qualité, dont l'analyse clôt l'ensemble de *L'Être et le néant*[71].

En troisième lieu – et cela nous situe au-delà de l'ouvrage de 1943 – il y a, au travers de l'ensemble de ces analyses, le moyen de situer tout un ensemble de structures existentielles en tant qu'elles impliquent autrui. On circonscrit ainsi, d'une part le cadre dans lequel, au-delà de l'ontologie, tout un ensemble d'analyses pourra être mené, comme le montrent de manière

65. Voir l'analyse du « nous »-objet (*EN*, p. 455-463) qui conduit Sartre à dégager comme appartenant à la structure de l'être-objet pour autrui l'idée d'humanité comme « totalisée détotalisée » (*EN*, p. 460).

66. Voir l'analyse du « nous »-sujet qui le situe comme « expérience secondaire et subordonnée » (*EN*, p. 468) présupposant le pour-autrui et les relations concrètes avec autrui.

67. *EN*, p. 564.

68. *Ibid.*, p. 585.

69. *Ibid.*, p. 571.

70. *Ibid.*, p. 572.

71. *Ibid.*, p. 621-662.

surabondante celles des *Cahiers pour une morale* (sur la violence[72], les différents types de demandes à l'autre, dont la prière, l'exigence, la menace, etc.[73]). Plus encore, il y a également moyen de donner à l'ensemble de ces descriptions, y compris aux plus précises et aux dimensions qui ne pouvaient apparaître dans *L'Être et le néant*, un statut et un sens particulier, celui d'être l'invention d'une liberté[74].

Enfin, il y a une forme de potentialité critique importante dans la manière dont Sartre envisage ici des figures fondamentales de la philosophie, l'amour et le désir. En effet, il les envisage à partir de leur lieu ontologique propre, une fois ce dernier fixé. Cette exigence de méthode a pour conséquence une réévaluation ontologique de certains types de rapports à autrui relevant ordinairement de la psychopathologie ou de la morale. Il redonne ainsi – même si on peut distinguer tout de même un moralisme du regard – une dignité ontologique à la sexualité et réinterroge autrement la haine et le conflit, face à l'énigme – ou la chance – de l'existence de l'autre, sans mythologie ni angélisme, bref, au cœur de la condition humaine.

72. *CM*, I, p. 178-224. Sartre commence cette analyse qui engage l'ensemble des structures ontologiques de *L'Être et le néant* puis opère un tournant régressif, posant la nécessité de « replacer la violence à son niveau ontologique, non pas comme péché ou crime, mais comme type de rapport avec l'autre » (*CM*, I, p. 224).

73. *CM*, I, p. 225-285.

74. Sartre, dans les *Cahiers pour une morale*, revient sur la reconnaissance comme composante de l'amour authentique : il ajoute que cette dimension « manque dans l'*EN* » (*CM,* II, p. 430), mais il maintient la validité des descriptions antérieures, comme conditions ontologiques de l'invention d'un tel amour, ce qui ne peut être dépassé, mais toujours repris dans un projet singulier. On voit ici comment les analyses de *L'Être et le néant* sont comme autant de prolégomènes ontologiques à toute morale future, qui ne saurait se prendre pour une ontologie sans manquer sa spécificité, celle d'être une invention perpétuelle ou, autrement dit, une œuvre de liberté.

Une théorie radicale des relations humaines

Frédéric Worms

S'il y avait une limite à la théorie radicale des relations humaines que l'on trouve dans *L'Être et le néant* de Sartre, elle serait due à son point de départ. C'est que, bien entendu, dans cette théorie et dans ce livre, les relations entre les êtres humains ne sont pas absolument premières. Ce n'est pas un hasard si la partie sur le « pour-autrui » où elles sont génialement analysées n'est que la troisième étape du livre. Sartre part de l'expérience phénoménologique et humaine en général et la première « relation » qui apparaît dans *L'Être et le néant*, faisant d'ailleurs de ce livre (c'est trop peu remarqué) un ouvrage intégralement relationnel, ce n'est pas la relation entre les hommes, mais c'est bien sûr la relation entre « l'en-soi » et le « pour-soi », donc entre l'ensemble des phénomènes qui constituent (de manière transversale ou transphénoménale, et non pas verticale) « l'être », d'un côté, et, de l'autre côté, celui « à qui » ils apparaissent et qui donc ne peut « rien » être, la conscience posée alors comme « néant » et comme liberté. C'est depuis cette relation fondamentale, avec son dualisme irréductible, ses structures et ses aventures, que Sartre va donc rencontrer le « pour-autrui » et les relations humaines.

Mais ce point de départ qui pourrait conduire à une théorie classiquement descriptive et à une « aporie » non moins classiquement « solipsiste » (selon les termes mêmes de Sartre), quant aux relations entre les hommes, voici qu'il ne l'empêche pourtant pas d'en proposer une théorie radicale, inédite, inouïe même en un sens (même si on voit qu'on pourra essayer de la prolonger encore, jusqu'à rejoindre à partir d'elle – et non pas de présupposer – ce qui la précède dans la démarche de ce livre). C'est là un fait remarquable, capital, trop peu étudié ou reconnu. Comment ce geste est-il possible ? Qu'est-ce qui le rend unique ? Quelles en sont les conditions et les conséquences ? C'est ce qu'il nous faut examiner rapidement.

La première condition est une surprise. Et pas seulement une surprise pour nous, qui commentons ce livre mais, si l'on ose dire, une surprise en soi et pour soi, une surprise dans l'être. C'est que Sartre, dans un premier geste radical et qui permettra tous les autres, contrairement aussi à une tentation philosophique fréquente, sinon constante, se refusera absolument et obstinément dans cette partie de son livre à « déduire » autrui ou le « pour-autrui » des principes qu'il a pourtant lui-même dégagés comme premiers au préalable ! Autrui surgit comme une surprise. C'est un fait indéductible. Mais c'est aussi un fait irréductible, partout constaté, universel. Les déclarations en ce sens, en ce double sens même, parcourent toute la troisième partie du livre du début jusqu'à la fin. Ainsi, quoique non premier en droit, autrui est tout aussi premier *en fait* dans notre existence que le pour-soi et l'en-soi eux-mêmes. Ce premier geste est donc tout à fait capital pour penser les relations entre les hommes et refuser les deux tentations métaphysiques qui consistent justement à déduire (ou à réduire) autrui du moi ou du Tout. Mais ce n'est pas tout.

La deuxième condition, en effet, de cette théorie radicale des relations consiste bien sûr dans la singularité d'autrui ou du « pour-autrui » dans l'être et pour notre être. Quoique non

déductible du « pour-soi » cette singularité retentit sur lui en profondeur, pour une raison simple et bien connue cette fois, mais dont on mesure rarement toute la portée. C'est que « autrui » dédouble radicalement la dualité même du pour-soi et de l'en-soi ! Non seulement il est cet étrange « objet » qui est *aussi* un « regard » et un « pour soi » (quoique pas « le mien »). Mais encore, et surtout, son surgissement fait aussitôt de moi un objet, ou plutôt – et c'est bien plus radical encore ! – c'est le sentiment même que j'ai d'être un objet *sous* ce regard qui atteste dans mon expérience de la subjectivité et de l'altérité profonde de ce regard sur moi. Toute la troisième partie ne cesse d'y insister, à partir de la « honte » sur laquelle elle s'ouvre, et tout au long de ses admirables descriptions. Ainsi, l'altérité profonde d'autrui et son égalité radicale avec moi, ce qui en fait réellement un « alter ego », tout cela ne peut se penser en réalité que par une double *dissymétrie* radicale. Autrui ne surgit qu'en me transformant sans pourtant m'abolir, puisque je demeure bien entendu aussi un « pour-soi » face à lui et que ce basculement double ou ce clignotement constant du regard, entre nous, est la condition même de notre relation radicale, singulière, nouvelle dans l'être !

Rarement – et peut-être jamais – aura-t-on vu ou lu dans l'histoire de la philosophie une théorie aussi radicale des relations, ce que nous pourrions appeler un « égalitarisme » métaphysique absolu. Il s'ensuit (de manière déductive cette fois on le sait) une théorie non moins radicale dans sa cohérence et ses conséquences du corps humain. Celui-ci m'est donné comme objet sous le regard d'autrui, mais je le vis ou l'existe aussi pour moi, et finalement je vis surtout la manière dont autrui le voit. Tout comme, bien sûr, je vois aussi la manière dont autrui le vit. A-t-on jamais été plus loin ?

Il y a pourtant d'autres conditions encore à une théorie radicale des relations humaines, dont certaines des plus fortes font partie des conséquences que Sartre tire ici même de ce qui précède.

La plus décisive en est à coup sûr (et nous ne faisons finalement que suivre ici le mouvement du livre) celle que décrit le chapitre sur « les relations concrètes avec autrui ». En quoi consiste cette fois le coup de force (et de génie) de Sartre ? C'est, en réalité, à montrer que l'égalité et la dissymétrie du « pour-autrui » se traduisent nécessairement dans une *polarité* relationnelle, et en effet radicale, entre les hommes. C'est ici aussi que le « pour-autrui » bien loin d'être diminué dans sa portée par la logique d'ensemble du livre où il apparaît, en tire une force bien plus grande encore ! Car les choses sont simples et portées par tout le livre en effet. Comme dans toute sa relation avec « l'en-soi », le « pour-soi » ne peut pas ne pas vouloir, face à autrui, dépasser la dualité même à laquelle il est confronté ! Et cette volonté ou ce projet – aussi inévitable, structurel, ou ontologique soit-il – ne peut pas non plus – tout aussi inévitablement et structurellement – ne pas échouer ! C'est la logique de tout le livre. Telle sera donc aussi la logique qui va animer et structurer les « relations concrètes » avec autrui. Sartre en déduit alors deux formes opposées, dont chacune va être portée par notre désir métaphysique à un extrême radical dénommé, comme on sait, par le nom d'une perversion psychopathologique ; et dont chacune aussi tournera à l'échec ! Le désir d'être aimé devient séduction et masochisme, contradiction dans la volonté impossible de se nier soi-même. Tandis que le désir de posséder devient haine et sadisme, contradictoire dans la volonté de nier l'autre. Or, on ne retient souvent que ce sadisme et ce masochisme faisant apparition dans l'ontologie, ce sadisme ou ce masochisme en effet ontologiques, résultant des conditions de notre être. Mais il faut bien plutôt insister sur trois points essentiels qui font toute la force radicale de cette théorie capitale. C'est d'abord et avant tout, comme on le disait, la polarité des relations humaines. Celles-ci, doit-on dire avec netteté, ne seront *jamais neutres*. C'est amour ou haine. Le « pour-autrui » est originairement divisé, originairement polarisé. Mais de plus, et cela n'est pas

moins important ni radical, car cela atteste à nouveau de la *relationnalité* première de cette pensée, ces deux désirs d'abolir autrui *et donc la relation* sont *tous les deux* maintenus jusqu'au bout comme des échecs. D'où cette phrase extraordinaire (et tranquille à la fois) parmi tant d'autres dans ce livre : « Mais la haine elle-même est un échec. » On le voit (et c'est le dernier point à souligner), cet échec dans notre vie n'en est pas un dans la pensée. Ou plutôt la théorie de cet échec est une des plus grandes réussites de ce livre ! C'est elle qui atteste de sa profondeur et de sa radicalité, comme ce sera le cas aussi, bien sûr, pour la « relation » plus générale et le projet qu'a le pour-soi de s'unifier avec l'en-soi. « L'homme est une passion inutile. » Radicalité extrême donc, dans la limitation sartrienne, qui n'est pas tant finitude (car la liberté est absolue) que relation (entre deux absolus). Plus encore, non seulement cet échec est une réussite théorique mais il indique une issue pratique. Ce que nous appellerions l'amour-haine, qui conjurerait la « double frénésie » (pour emprunter un terme bergsonien) du sadisme et du masochisme dans des relations individuelles toujours tendues entre la liberté de l'un et celle de l'autre, qui fait sa réalité et son mystère. C'est le concret de nos vies que Sartre – comme l'a si intensément souligné Iris Murdoch[1] – a essayé de décrire dans ses romans même si – comme elle a tenté de le montrer, pour tenter de le dépasser – il n'y est pas toujours entièrement parvenu (ce qui n'enlève rien à la profondeur de la tentative, et surtout de la pensée qui l'anime).

Un dernier point vient alors tout à la fois boucler la théorie des relations humaines dans ce livre de Sartre et annoncer, en un sens, les suivants. C'est sa théorie du « nous » qui, loin d'être chez lui une quelconque synthèse dialectique, est *encore divisé*. On n'échappera pas à la polarité du « nous-objet » (posé comme une essence de quelque ordre que ce soit) et du « nous-sujet »

1. Voir Iris Murdoch : *Sartre. Un rationaliste romantique* (1953), tr. fr. F. Worms, Payot/Rivages, coll. Manuels, 2015.

(qui se reprend comme liberté et comme histoire), de sorte que la radicalité des relations *entre les hommes*, à la fois objets et sujets de leur vie commune, se retrouve en effet jusque dans leur histoire, et animera encore en 1960 (et contre vents et marées) la *Critique de la raison dialectique* elle-même, reprenant sans artifice, mais du point de vue cette fois d'une théorie du besoin et de la praxis, la théorie des relations du livre de 1943.

Telle serait en tout cas la percée effectuée par et dans ce dernier, dans *L'Être et le néant* donc. Merleau-Ponty, Levinas, auront bien sûr d'autres manières de penser le rapport à autrui dans toute sa radicalité, le premier en pensant un milieu intersubjectif originaire (comme une médiation au-delà du face-à-face) le second en direction d'une des deux asymétries qui soit radicalement première sur l'autre et immédiatement éthique devant elle (comme un retrait du pour-soi devant autrui et son commandement). On peut et on doit s'y rapporter, dans une constellation qui, partie d'une position commune du problème, définit un moment philosophique singulier sur cette question comme sur les autres. Mais il est une chose qu'on ne pourra concéder, c'est que la théorie sartrienne du « pour-autrui » soit moins radicale ou profonde que les autres, et non pas en général, mais comme pensée d'autrui, si l'on ose dire, lui-même. Peut-être même est-elle la seule qui oriente dans toute sa radicalité singulière vers une pensée concrète et complète de la *relation* comme telle.

Mais qu'est-ce donc alors qui pourrait lui être reproché ou plutôt qui devrait encore lui être ajouté ? Ce serait, comme on le suggérait en commençant, de ne pas s'être pensée elle-même comme radicalement (et intégralement) première. Certes, on l'a vu, Sartre ne déduit pas le « pour-autrui » du « pour-soi » et ne le réduit ou ne le fond certes pas non plus dans « l'en-soi ». Mais cela ne suffit pas. Ne pourrait-on pas, ne devrait-on pas aller plus loin ? Ne pourrait et ne devrait-on pas considérer que c'est du « pour-autrui » ou plutôt de la relation elle-même que surgit le pour-soi ou plutôt que surgit notre être lui-même,

avec sa double face d'en-soi et de pour-soi ? De fait, ne suis-je pas tout à la fois constitué dans mon être, singulier, contingent, historique, psychique, par les relations avec autrui ; mais aussi capable d'en surgir comme une liberté et une pensée, un regard, et d'abord par les refus ou les ruptures qu'elle suscite et parfois qu'elle exige en moi, et de moi ? Ne suis-je pas constitué dans l'être par la relation avec l'autre mais aussi capable de rompre avec l'être parce que je peux (et parfois dois) rompre avec lui ? Il faudrait pour le montrer une théorie complète des relations vitales et morales entre les hommes, comme relations premières à la fois attachantes et individuantes, à la fois constituantes d'elles-mêmes et de leurs termes, ceux-ci étant alors à la fois reliés et libres. Relations en effet vitales et morales qui nous engendreraient donc deux fois, en nous-mêmes, et pour nous-mêmes, et que l'en-soi et le pour-soi ne feraient que traduire après coup dans notre expérience consciente. Ce serait, alors, rejoindre de fait les deux premières parties du livre de Sartre (et la quatrième) à partir de la troisième. Ou ce serait un autre livre, une autre histoire. Ce ne serait pas possible, pourtant, sans retrouver aussi ce qu'il n'a eu que plus de radicalité et de force encore à découvrir et à décrire à travers (et en quelque sorte malgré) son propre point de départ, cette réalité, cette dissymétrie, cette égalité, cette polarité, cette tension, cette profondeur, bref, ces relations entre les hommes ou ces relations entre les êtres, ou plus simplement ces relations entre les êtres humains – que nous sommes.

Le propre de Sartre. Quelques remarques sur une phénoménologie de l'appropriation[1]

Jean Bourgault

Des pages entières de *L'Être et le néant* ont connu leur première rédaction durant la drôle de guerre – et sous le coup d'une lecture décisive de Heidegger[2]. Dès septembre 1939, Sartre essaie en toute occasion de mettre en œuvre l'extraordinaire radicalisation que Heidegger a fait subir à la phénoménologie husserlienne. On le voit dès les premières pages des *Carnets,* qui proposent une description du « monde de la guerre[3] », comme une sorte d'exercice heideggérien : décrire un monde où, manifestement, l'attente domine ; une attente qui rassemble tout acte et tout objet, tout repère, sous l'horizon d'une guerre dont le déchaînement n'est pas encore là. S'installer dans ce suspens, cette panne d'un quotidien qui

1. Je reprends ici le texte d'une communication faite à Rouen en 2009 lors d'une journée d'étude sur la propriété organisée avec Yann Mouton. Je ne saurais publier ces lignes sans lui adresser un amical salut, ainsi qu'à tous les professeurs avec lesquels nous avons travaillé durant de nombreuses années.

2. *Carnets de la drôle de guerre,* Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 2010 (noté désormais *CDG*), Carnet XI, p. 466 : « Si j'essaie de me figurer ce que j'eusse fait de ma pensée sans ces outils, je suis pris de peur rétrospective. »

3. *CDG,* Carnet I, p. 147.

se reconduit malgré tout – mais sous une forme altérée –, ce qui en rend toutes les structures (et toutes les détresses comme tous les ridicules) visibles.

Dans l'attente de ce qui est pourtant déjà là, un thème vient s'affirmer : celui de la propriété. C'est d'abord sans doute, comme l'explique le début du premier *Carnet*, que « la guerre est un socialisme[4] » qui « remplace la propriété individuelle par la propriété collective ». Rien n'appartient au soldat : tout objet, vêtement, outil, meuble, relève de l'autorité militaire et est, de ce fait, commun. Mais Sartre ne va pas seulement, durant la drôle de guerre, s'étonner d'être plongé dans un étrange collectivisme ; il va aussi élaborer les principes d'une ontologie qui fera de la propriété l'un de ses thèmes essentiels.

*

Circularité des situations ; en 1939-1940, Sartre, devenu soldat du contingent, est ramené au plus près de ce qu'il est en même temps qu'il en vient à formuler une ontologie de l'être au monde. Tout se passe comme si le suspens de la drôle de guerre avait été pour lui l'occasion d'expliciter pour lui-même l'un de ses « propres » les plus intimes, de réaliser qu'il était un homme du contingent au sens le plus fort, sans lien fixe avec ce qui l'entoure.

Décrivant diverses relations à la propriété, Sartre constate : « Je n'ai pas le sens de la propriété[5] » – les sœurs Kosakiewicz, à l'opposé, « s'entourent d'un monde minuscule et vivant, qui oscille entre un surréalisme gracieux et un simple univers de jouet. Mille fées, elfes, korrigans, lutins apprivoisés les entourent et les protègent, filtrent le vrai monde pour elles,

4. *Ibid.*, p. 148.

5. *CDG,* Carnet XII, p. 530. Il note d'ailleurs : « j'ai souvent volé quand j'étais jeune », *ibid.*

sont *à elles*[6] ». Cela fait deux pôles : d'un côté deux jeunes magiciennes protégées par leurs biens, de l'autre l'homme qui n'a jamais rien possédé, si ce n'est une pipe et un stylo[7].

De fait, Sartre a eu très tôt le sentiment que les objets supposés lui appartenir ne lui étaient pas liés mais au contraire menaient sans lui une sorte de vie languissante, molle. Une vie qui conduisait souvent ces objets à être perdus ou brisés, « non tant par maladresse ou par distraction que par l'absence de ce lien concret qui fait (…) qu'on enterrait les pharaons morts avec la coupe où ils buvaient, et qui est la propriété[8] ». Pas de lien, pas d'attache, pas de biens, une vie languissante : ce sens de cette mollesse, c'est ce que *La Nausée* a décrit comme contingence[9], l'une des intuitions les plus profondes de Sartre ; elle est indissociable de son entente de la liberté et c'est d'elle qu'est née sa philosophie.

*

Tout se passe comme si ne pas avoir « le sens de la propriété » prédisposait à décrire le monde de la propriété ; un monde dans lequel ce qui va de soi, l'évidence du lien d'appropriation, sa magie naïve et si profonde et souvent méconnue. Il y a là un excellent fil conducteur pour une juste compréhension de l'ontologie phénoménologique : en précisant la façon dont elle pose la question de la propriété, et surtout de ces doubles sauvages, enchantés et inquiétants, que sont les magies et sorcelleries de la possession, on peut clarifier l'engagement philosophique de Sartre.

6. *CDG,* Carnet XII, p. 533.

7. *CDG,* Carnet I, p. 225 & Carnet XII, p. 533. Voir aussi *L'Être et le néant*, Gallimard, coll. « Tel », 2007 (noté désormais *EN*), p. 635-642.

8. *CDG,* Carnet XII, p. 534.

9. Voir Jean-François Louette, « *La Nausée*, ou la phénoménologie en crise », *in Traces de Sartre*, Éditions Ellug, 2009, p. 39-62.

Tout homme est ce qu'il a, dit-on. Mais justement, celui qui n'est pas attaché à ce qu'il a – ou encore : celui qui découvre que nul homme n'a d'attache naturelle à ce qu'il a – que découvre-t-il au juste de l'être de tout homme ?

*

Dès les *Carnets de la drôle de guerre*, la question du lien entre ontologie et phénoménologie du propre et de l'appropriation trouve une réponse éloquente. Sartre y définit de façon très précise la façon dont il convient de comprendre, selon lui, l'être de l'homme comme conscience. L'homme n'est pas d'abord un sujet[10], doté de propriétés (parmi lesquelles on trouverait celle *d'avoir* conscience), mais un être qui *est*, en son être, conscience – c'est-à-dire qui naît porté sur un être qu'il n'est pas. L'entente « ontologique » de la célèbre formule de Brentano reprise par Husserl, « toute conscience est conscience de quelque chose », est sensible dès les *Carnets*[11] : l'être conscient est un être qui *n'est pas* ce dont il est conscience et dont l'être ne peut être que « rapport à ».

L'Être et le néant, on le sait, pour dire cet être de la conscience, formulera, en une célèbre « preuve ontologique », cette définition : « la conscience est un être pour lequel il est en son être question de son être en tant que cet être implique un être autre que lui[12] ». Si l'être de la conscience implique « un être autre que lui », la conscience n'*a* pas conscience, elle *est* conscience, c'est-à-dire transcendance, et si elle « a », c'est « à être » : un être qui est « en question dans son être »

10. À ce propos, voir l'insistance de Michel Kail sur la question de la différence entre philosophie du sujet et philosophie de la conscience, *in* Michel Kail, *Conscience et subjectivité*, Éditions Scérén-Crdp, coll. « Philosophie en cours », nov. 2011.

11. *CDG,* Carnet XII, p. 518.

12. *EN,* p. 28.

puisqu'il « est à » ce qu'il n'est pas, ou encore : puisqu'il est « son propre néant[13] ».

Aussi la différence entre l'être de la conscience, être pour-soi, et l'être en-soi n'est-elle pas différence entre deux choses, mais différence entre deux modalités d'être : le pour-soi est un être en-soi rongé de néant qui, de ce fait, *existe*, c'est-à-dire (ce qui s'indique dans les *Carnets* aussi bien que dans *L'Être et le néant*) ne peut être que comme *manque :* « le pour-soi *n'est rien*, il n'est rien en lui-même qu'une translucidité totale qui est encore dégradation de l'en-soi. Mais ce rien, justement, est saisi dans la translucidité totale du pour-soi comme *manque de* quelque chose[14] ». Ce « manque de quelque chose » est indissociable de la tension particulière qu'est la temporalité : « le pour-soi est contemporain de l'en-soi en tant qu'il en est investi, mais le monde est pour lui dans l'avenir en tant qu'il lui *manque*[15] ». Pas de coïncidence à soi pour la conscience, qui ne peut s'atteindre elle-même en une plénitude (le propre ne sera jamais ce qui s'attestera dans la plénitude d'une nature, qu'elle soit ou non seconde) mais au contraire est perpétuellement manque d'elle-même, et ne s'approche que dans un jeu de reflets de l'être néantisé qu'elle est tout en n'étant pas – comme du « soi » qu'elle pose comme existant[16].

*

13. *CDG,* Carnet XII, p. 519, *EN,* p. 57.

14. *CDG,* Carnet XII, p. 519. Voir aussi p. 526. *EN,* p. 122 : « Ce manque n'appartient pas à la nature de l'en-soi, qui est tout positivité. »

15. *CDG,* Carnet XII, p. 519, *EN,* p. 161 : « Le futur est le manque qui [arrache le pour-soi], en tant que manque, à l'en-soi de la présence. »

16. *CDG,* Carnet XII, p. 518 : « être conscience de… (au sens où Husserl dit : toute conscience est conscience de quelque chose), c'est se déterminer soi-même pour soi par le jeu du reflet-reflété comme *manquant de…* quelque chose ». Voir aussi *EN*, p. 126.

Être conscient est indissociable d'une tension vers ce qui manque – et ne peut que manquer : la conscience, comme relation intentionnelle, est *désir*, et désir est toujours, en quelque façon, désir d'être. Dès lors se pose la question que Sartre formule dès février 1940 : comment le manque que le pour-soi *est* en vient-il à se spécifier en des désirs particuliers[17] ? Une interrogation qui invite à un retour sur l'évidence de la propriété – c'est-à-dire la dynamique de l'appropriation. Le vendredi 23 février, Sartre écrit quelques pages sur tout cela, pages importantes, qu'il reprendra presque à l'identique dans *L'Être et le néant*.

Il note d'abord que le discours sur la propriété se contente trop souvent d'opposer sans y prendre garde indépendance et dépendance, en une relation de sujet à objet tout à fait figée : il y aurait d'un côté un sujet indépendant, propriétaire, maître – et de l'autre un objet possédé, dépendant du sujet. On conçoit alors la propriété comme une relation entre deux substances ; mais voilà, dit Sartre : « une substance ne peut s'approprier une autre substance[18] ».

On décrit aussi trop souvent la propriété dans le seul cadre du droit – en définissant, par exemple, le fait d'être propriétaire comme le fait d'être autorisé à isoler de la communauté certains objets dont on se réserverait l'usage exclusif ; définition négative, qui ne saurait expliquer le lien concret qui unit le propriétaire à ses biens. Même impuissance, d'ailleurs, du côté des tentatives de légitimation de la propriété qui se fondent sur l'usage, ou encore l'achat : dans tous ces cas l'on n'explique pas que l'homme est lié à ce qu'il possède[19]. Le discours juridique, en définissant la propriété de façon formelle, manque son effectivité, c'est-à-dire justement ce lien premier, d'ordinaire masqué, qu'est la *possession*.

17. *CDG,* Carnet XII, p. 526.
18. *CDG,* Carnet XII, p. 526.
19. Voir *EN,* p. 632 *sq*.

Sartre montre qu'il faut partir de ce lien, et qu'il n'est compréhensible que si l'on y reconnaît une certaine forme de conscience de soi, thétique ou non, mais qui implique, du côté de l'être possédant, une dépendance : « pour moi, je mets une *Unselbständigkeit* [dépendance] du côté de la conscience[20] ». Cette dépendance, tout existant ne peut manquer de l'éprouver, même si ce n'est que très rarement, à l'égard d'une pipe ou d'un stylo : on est toujours, en quelques façons, possédé par ce qu'on possède. Avec le mot de « possession » la phénoménologie du désir d'être trouve son terme clé.

*

Pour expliciter la positivité du lien entre le propriétaire et l'objet possédé, la phénoménologie sartrienne se donne un principe méthodique : « je remarque que, dans cette question comme tant d'autres, la magie peut nous guider[21] ». Si en effet l'objet donné a pour nous un sens tout particulier, si la propriété engage notre être au monde, c'est qu'au fond toute possession est d'abord une tentative pour combler le manque d'être qui est notre modalité d'être. Et c'est ce dont témoigne toute magie, sorcellerie ou ritualisation. On enterre le pharaon avec la coupe où il buvait, on brûle, dans certaines contrées, l'épouse de l'homme qui vient de mourir[22], parce que toute possession est un rapport d'être, une « transsubstantiation » en laquelle le pour-soi se fige : « être propriétaire d'un objet, c'est être en cet objet le pour-soi lui-même comme en-soi[23] ». Les objets qui ont appartenu à une personne décédée témoignent de son être, sont une figure de ce qu'elle a été.

20. *CDG,* Carnet XII, p. 526. Voir *EN,* p. 634.
21. *CDG,* Carnet XII, p. 527.
22. *CDG,* Carnet XII, p. 527, Voir *EN,* p. 633.
23. *CDG,* Carnet XII, p. 528.

La remarque selon laquelle la magie peut guider le phénoménologue explicite l'unité de la pensée sartrienne. L'attention aux fêtes du sens que sont les magies et sorcelleries, liée sans doute à la lecture des anthropologues et philosophes français de la première partie du XXe siècle (on pensera tout particulièrement à Marcel Mauss[24]), cette attention se reconnaît partout chez lui, que cela soit avant guerre, de *La Transcendance de l'Ego*[25] à *L'Imaginaire*[26] en passant par l'*Esquisse d'une théorie des émotions*[27] – ou dans les textes d'après guerre, des *Cahiers pour une morale*[28] à la *Critique de la raison dialectique*[29]. Toute chose est toujours donnée en tant qu'elle

24. Voir à ce sujet Grégory Cormann, « Émotion et réalité chez Sartre : Remarques à propos d'une anthropologie philosophique originale », *Bulletin d'analyse phénoménologique,* VIII 1, Université de Liège, 2012, p. 286-302, http ://popups.ulg.ac.be/bap.htm.

25. Sartre y évoque notamment la façon dont une mimique expressive peut nous livrer la singularité du vécu d'un autre : « Nous sommes ainsi entourés d'objets magiques qui gardent comme un souvenir de la spontanéité de la conscience, tout en étant des objets du monde. Voilà pourquoi l'homme est toujours un sorcier pour l'homme » *La Transcendance de l'Ego*, Vrin, 1985, p. 64. Voir aussi *Esquisse d'une théorie des émotions*, Hermann, coll. « Philosophie », 2010, p. 58.

26. Sartre y définit l'acte d'imagination comme « un acte magique. C'est une incantation destinée à faire apparaître l'objet auquel on pense, la chose qu'on désire, de façon qu'on puisse en prendre possession ». *L'Imaginaire,* Gallimard, coll. « Folio idées », 1985, p. 239. Voir *EN,* p. 61.

27. Voir l'*Esquisse d'une théorie des émotions*, *passim*. Voir aussi *EN,* p. 334-335 & 489.

28. Voir notamment les pages consacrées à la propriété comme don et aux phénomènes de possession magique, *Cahiers pour une morale*, Gallimard, 1983, p. 392 *sq*.

29. *Critique de la raison dialectique*, tome I, Gallimard, 1985. Dans ce texte, le matérialisme s'affirme dans une théorie du pratico-inerte qui s'articule profondément avec *L'Être et le néant,* en accentuant peut-être le magique du côté d'une sorcellerie plus affirmée : « chacun de nous passe sa vie à graver sur les choses son image maléfique qui le fascine et l'égare s'il veut se comprendre *par elle*, encore qu'il ne soit pas autre chose que le mouvement totalisant qui aboutit à *cette* objectivation » (p. 336).

participe d'un réseau d'intentions à la fois pratique et théorique qui est précisément ce qu'on nomme « le sens », et la magie est l'expression la plus élémentaire d'un réseau de ce type, à la fois ouvert et unifié. Pour Sartre, « l'homme est par essence un sorcier[30] ».

*

L'ontologie nous apprend que le pour-soi est manque d'être, désir – c'est-à-dire toujours en attente d'un en-soi-pour-soi qu'il ne sera jamais (un être qui est et n'est pas – que Sartre nomme valeur[31]). Or si le désir est tension pour faire cesser le manque que nous sommes, cet effort nous voue tout autant à l'échec qu'au monde. Cette paradoxale équivoque est le principe de la logique dont Sartre interroge les modes, lorsqu'il reprend, en 1941-1942, les textes écrits en 1940 : rien ne viendra combler le manque qu'est nécessairement l'être pour-soi – et ce rien indépassable est pourtant ce qui fait être l'existant – sur le mode d'un perpétuel désir d'être, tendu vers des objets qu'il ne pourra jamais faire siens. Sartre écrit que « le désir est *porté sur* l'être dont il est manque[32] » ; de fait, on trouve au principe de tout désir une intentionnalité fondamentale, selon laquelle l'objet du désir, loin de pouvoir jamais faire cesser le manque (ou, comme on dit, le « combler »), supporte le désir qui se tourne vers lui[33].

30. *CDG,* Carnet XII, p. 528. Voir aussi *Transcendance de l'Ego*, *op. cit.*, p. 64 et l'*Esquisse d'une théorie des émotions*, *op. cit.*, p. 58.

31. *EN,* p. 129.

32. *Ibid.,* p. 621.

33. Ce que j'ai proposé, ailleurs, d'appeler « logique du comble » (« Les désarrois de l'élève Clouet. Sartre et le maoïsme », *Les Temps modernes*, n°658-659, avril-juillet 2010, p. 2-48), est illustré magistralement aux p. 137-141 de *EN*. On ne boit pas pour faire cesser la soif, explique Sartre, mais tout au contraire pour la réaliser dans sa plénitude : « la soif est un manque, nous l'avons marqué plus haut. En tant que telle, elle veut *se combler*, mais cette

On soulignera ici trois aspects de cette dynamique du désir, qui sont aussi trois aspects de la théorie sartrienne de l'appropriation : s'approprier le monde est chercher à le connaître, en éprouver la matérialité et enfin découvrir la façon dont se joue, en lui, la relation à autrui.

*

La question de la connaissance entre en jeu dans l'explicitation de la première des « trois grandes catégories de l'existence humaine concrète » que sont « faire, avoir, être[34] ».

Sartre montre tout d'abord que le « désir de faire » *n'est pas un irréductible* : il se réduit à *l'avoir.* Autrement dit le « cas le plus fréquent », touchant tout « faire », c'est que l'on fait *pour avoi*r. Cela ne saurait surprendre, trouver un exemple est aisé : je taille une canne dans une branche pour « avoir » cette canne.

Mais tout cela est moins simple qu'il y paraît. Car qu'est-ce que faire ? Par excellence, créer, dira-t-on, c'est-à-dire produire un étant qui tienne son être de son créateur. Mais cela ne suffit pas à définir l'être-créé comme tel : il faut aussi, une fois le processus de création achevé, que cet être demeure, indépendamment du créateur. Ainsi ma création doit-elle *tout ensemble* être totalement dépendante de moi *et* ne pas dépendre de moi : « mon œuvre m'apparaît comme une création continuée mais figée dans l'en-soi[35] ».

soif comblée, qui se réaliserait par l'assimilation synthétique, dans un acte de coïncidence, du pour-soi-désir ou soif avec le pour soi-réplétion ou acte de boire, n'est pas visée comme suppression de soif, au contraire. Elle est la soif passée à la plénitude d'être, la soif qui saisit et s'incorpore la réplétion comme la forme aristotélicienne saisit et transforme la matière, elle devient la soif éternelle » (p. 138).

34. *EN,* p. 622.

35. *Idem.*

Penser l'appropriation sera donc penser un double rapport, comme on le voit bien à propos de l'objet créé qu'est l'œuvre d'art : « Toute œuvre d'art est une pensée, une “idée” ; ses caractères sont nettement spirituels dans la mesure où elle n'est rien qu'une signification. Mais, d'autre part, cette signification, cette pensée, qui, en un sens, est perpétuellement en acte, comme si je la formais perpétuellement, comme si un esprit la concevait sans relâche – un esprit qui serait *mon* esprit – cette pensée se soutient seule à l'être, elle ne cesse point d'être en acte quand je ne la pense pas actuellement : je suis donc avec elle dans le double rapport de la conscience qui la *conçoit* et de la conscience qui la *rencontre*. C'est précisément ce double rapport que j'exprime en disant qu'elle est *mienne*[36]. »

Le « mien » que vise le « faire » doit être ce que je crée et ce que je rencontre ; cela fait un mode d'être tout à fait paradoxal.

*

Connaître est aussi créer : si une connaissance est « mienne », c'est que l'on trouve en elle le paradoxe de toute « invention » : toute connaissance est à la fois dépendante et indépendante, elle doit exister comme création et comme trouvaille. C'est la raison pour laquelle Sartre aborde justement cette question non du point de vue du sujet connaissant, mais du point de vue, que valorisent les images touchant la connaissance, de l'objet connu et de son indépendance : « Toutes les images insistent sur l'ignorance où est l'objet des recherches et des instruments qui le visent : il est inconscient d'être connu, il vaque à ses affaires sans s'apercevoir du regard qui l'épie comme une femme qu'un passant surprend à son bain[37] ».

L'Être et le néant nomme « *complexe d'Actéon* » la caractérisation de la connaissance comme « chasse » qui est au cœur

36. *Ibid.,* p. 623.
37. *Ibid.,* p. 624.

de cette thématique. Actéon le chasseur surprend, selon le mythe, Artémis (Diane) au bain. Le récit rapporte une double capture : celle de la déesse observée à son insu, puis celle d'Actéon, découvert, métamorphosé en cerf et poursuivi par ses propres chiens. Le renversement est clair : la connaissance est capture, possession, mais aussi – et d'abord – piège en ce qu'elle implique une double ignorance, celle du connu comme celle du connaissant. Si connaître est capturer en effet, c'est aussi être captivé, fasciné et, en quelque sorte, disparaître, devenir pur être relatif. Dans la seconde partie de *L'Être et le néant,* Sartre écrit : « dans ce type d'être qu'on appelle le connaître, le seul *être* qu'on puisse rencontrer et qui est perpétuellement *là*, c'est le *connu*. Le connaissant n'est pas, il est insaisissable. Il n'est rien d'autre que ce qui fait qu'il y a un *être-là* du connu (…). L'exemplification psychologique et empirique de cette relation originelle nous est fournie par les cas de *fascination*[38] (…). »

Connaître n'est jamais simplement acquérir une maîtrise, mais toujours aussi être relatif à ce que l'on connaît, faire l'épreuve d'une dépendance – bref être possédé.

*

Sartre ne s'en tient pas au « complexe d'Actéon » pour penser le « faire » qu'est le connaître. Il souligne l'importance des métaphores alimentaires dans l'entente courante de la connaissance : on dit souvent qu'il faut « assimiler » des connaissances, « digérer » un livre particulièrement « indigeste ». Ces images digestives témoignent d'un « rêve d'assimilation non destructrice » – que Sartre rapporte à un « complexe de Jonas[39] ». La connaissance doit demeurer en nous comme Jonas au sein de la baleine : tout à la fois captive et intacte. Cette

38. *Ibid.,* p. 213.
39. *Ibid.,* p. 625.

indépendance du connu engage une « synthèse impossible de l'assimilation et de l'intégrité conservée » qui « rejoint les tendances fondamentales de la sexualité ». La possession de la connaissance, et l'appropriation dont elle est l'exigence, dit-il, est en effet comme la possession charnelle : elle « nous offre l'image irritante et séduisante d'un corps perpétuellement possédé et perpétuellement neuf, sur lequel la possession ne laisse aucune trace ». On ne possède pas la vérité ; on la cherche en une quête perpétuellement reprise, afin – idéal inatteignable – d'être possédé par elle[40].

L'analyse des « complexes » a une valeur critique : se faire une règle de les dénoncer devrait permettre de se libérer des illusions dans lesquelles tout sujet connaissant risque de tomber. Mais l'illusion est « primitive[41] », et l'on ne pourra jamais se défaire totalement de ces complexes, dont la structure est toujours celle du piège : ce sont des constructions nées d'un problème qu'ils obscurcissent et reconduisent au lieu de le résoudre. Ici, le « problème » est le drame sartrien de la conscience, qui ne parvient à fonder son être, prise qu'elle est dans le mouvement de renvoi indéfini entre « ne pas être ce que l'on est » et « être ce que l'on n'est pas[42] ».

Par où l'on retrouverait à penser toute la dimension ontologique de la mauvaise foi, soit : la tension même de l'existence, dont le premier mouvement est de se nier pour être, le premier désir d'être comblé mais pour maintenir le suspens du désir. Par où aussi l'on peut expliquer que, puisque ce qu'est tel ou tel

40. Dans *Vérité et existence* (Gallimard, coll. « Essais », 1989), texte écrit en 1948, Sartre approfondira cela. Vouloir « posséder la vérité » serait méconnaître son mode de donation. La connaissance authentique « est abnégation » (p. 65). Voir Juliette Simont, « Les fables du vrai – à propos de *Vérité et existence* », in *Les Temps modernes*, n° spécial « Témoins de Sartre », n° 531-533, vol. 1, p. 188 à 233.

41. *EN,* p. 223.

42. *Ibid.,* p. 95 : « De toute part j'échappe à l'être et pourtant je suis. »

existant, savant ou propriétaire, par exemple, il ne peut l'être en-soi, il le sera sur la modalité d'un « irréalisable[43] ».

*

Si le désir de faire est désir d'avoir – le désir d'avoir, lui, n'est pas compréhensible sans un désir d'être. On désire tout ensemble *et* être, *et* avoir, tel est ce que nous apprend l'ontologie : « L'ontologie nous apprend que le désir est originellement désir *d'être* et qu'il se caractérise comme libre manque d'être. Mais elle nous apprend aussi que le désir est rapport avec un existant concret au milieu du monde et que cet existant est conçu sur le type de l'en-soi : elle nous apprend que la relation du pour-soi à cet en-soi désiré est l'appropriation[44]. » Cette dernière phrase, en un sens, secondarise l'avoir ; en somme le désir d'avoir, lui non plus, « n'est pas un irréductible[45] ». Mais cette non-irréductibilité n'est pas celle du « faire » : elle vient de ce que le désir d'avoir ne peut être sans le désir d'être, et inversement[46].

Il y a au fond deux façons de penser le désir : il est toujours, comme désir d'être, tension du pour-soi vers ce qu'il manque, l'en-soi-pour-soi – mais il n'existe jamais comme pur désir : il ne peut être sans prendre mille visages, passer par la médiation

43. *Ibid.*, p. 572 : « …nous l'avons noté au début de notre deuxième partie, le pour-soi ne peut rien *être*. Pour-moi, je ne suis pas plus professeur ou garçon de café que beau ou laid, Juif ou Aryen, spirituel, vulgaire ou distingué. Nous appellerons ces caractéristiques des *irréalisables*. Il faut se défendre de les confondre avec des *imaginaires*. Il s'agit d'existences parfaitement réelles, mais ceux pour qui ces caractères sont réellement *donnés* ne *sont* pas ces caractères ; et moi qui les *suis*, je ne puis les réaliser. »

44. *Ibid.,* p. 631.

45. *Ibid.,* p. 644.

46. *Ibid.*, p. 645 : « on ne trouve pas de désir d'être qui ne se double d'un désir d'avoir et réciproquement. »

des objets, et, ainsi, du monde. Il « vise le pour-soi sur, dans et à travers le monde » et, comme tel, il est désir d'avoir[47].

*

La phénoménologie de l'avoir est phénoménologie du monde, de cet ensemble de repères qui n'est pas sans la conscience, et par lequel toute conscience se fait « annoncer » ce qu'elle est[48]. Comme il y a un monde de la guerre, il y a un monde du fumeur[49] ou de l'écrivain : il y a mille mondes, qui tous participent d'une même totalité intotalisable – mais il n'y a pas de monde sans désir, pas de monde *avant* le désir, et tout désir est effort d'appropriation non seulement d'un objet, mais aussi d'un ensemble d'objets désirables, qui ne trouvent leurs valeurs qu'en lui. La structure du monde, circulaire, est celle de la situation[50] : on désire toujours au sein d'une situation, en situation.

Du coup l'appropriation se joue toujours comme une entreprise qui nous renvoie dans le réseau de sens qui fait un monde – où tout résonne avec tout : « chaque objet possédé, qui s'enlève sur fond de monde, manifeste le monde tout entier, comme la femme aimée manifeste le ciel, la plage, la mer qui l'entouraient lorsqu'elle est apparue. S'approprier l'objet, c'est donc s'approprier le monde symboliquement[51] ». Et encore :

47. *Ibid.,* p. 642. Sartre écrivait, p. 635 : « Le désir d'avoir est au fond réductible au désir d'être par rapport à un certain objet dans une certaine relation d'être. »

48. *Ibid.,* p. 52 : évoquant Heidegger, Sartre écrit : « le monde est le complexe synthétique des réalités ustensiles en tant qu'elles s'indiquent les unes les autres suivant des cercles de plus en plus vastes et en tant que l'homme se fait annoncer à partir de ce complexe ce qu'il est. »

49. *Ibid.,* p. 642-643.

50. *Ibid.*, p. 534 : « Il n'y a de liberté qu'en situation et il n'y a de situation que par la liberté » ; faute d'avoir remarqué cette circularité, on risquerait d'exclure Sartre du champ de l'herméneutique.

51. *Ibid.,* p. 642.

« posséder, c'est vouloir posséder le monde à travers un objet particulier[52] ».

*

Il est certain que toute appropriation vise, en tout objet, à la fois le monde et l'être en-soi lui-même, c'est-à-dire une modalité d'être qui comblerait le manque d'être qu'est le pour-soi[53]. Mais cette intentionnalité du désir ne peut être sans engager, aussi, l'être soi-même du sujet existant. Ainsi toute tentative d'appropriation, en actualisant le manque du pour-soi, cherche, sur tel et tel objet, à totaliser l'être au monde d'un être singulier. Elle témoigne pour cela, justement, de la singularité des choix et des projets qui sont ceux d'un existant donné, situé dans le temps et l'espace – des choix et des projets qui littéralement contribuent à produire cet existant comme sujet, comme cet irréalisable sujet qu'il a à être et qu'il n'est pas : « il est une infinité de manières d'être et de manière d'avoir[54] », dit Sartre, et il doit être possible de décrire au plus près la manière d'avoir qui est celle de tel individu, sans que jamais il en soit le maître absolu.

Tel est le présupposé de la psychanalyse existentielle, que les découvertes de l'ontologie conduisent à formuler[55], et dont le

52. *Ibid.*, p. 643. Voir aussi *EN*, p. 638-639 : Le lien appropriatif est toujours idéal, comme le montrent les très belles pages consacrées à l'appropriation de la bicyclette : « Aucun geste d'utilisation ne réalise vraiment la jouissance appropriative ; mais il renvoie à d'autres gestes appropriatifs dont chacun n'a qu'une valeur incantatoire. (…) il a suffi de tendre un billet de banque pour que la bicyclette m'appartienne mais il faudra ma vie entière pour réaliser cette possession ; c'est bien ce que je sens en acquérant l'objet : la possession est une entreprise que la mort rend toujours inachevée. »

53. *Idem* : « Je cherche, derrière le phénomène, à posséder l'être du phénomène. Mais cet être fort différent, nous l'avons vu, du phénomène d'être, c'est l'être-en-soi, et non pas seulement l'être de telle chose particulière. »

54. *Idem.*

55. *Ibid.*, p. 621. « C'est là, en effet, que doit s'arrêter l'ontologie : ses dernières découvertes sont les premiers principes de la psychanalyse. »

but est de déchiffrer l'unité de sens au sein de laquelle chaque existence individuelle se déploie. Il s'agit d'une entreprise herméneutique : le comportement empirique d'un homme exprime la façon dont il est engagé dans l'être[56] ; chacune de ses préférences comme chacun de ses actes témoigne d'une modalité de désir toujours singulière, que l'on doit pouvoir interpréter selon un principe que Sartre nomme « choix originel[57] ».

Ce choix originel, ce principe à partir duquel toutes les décisions d'un individu font sens et colorent le monde qui est à chaque fois le sien, ce choix est antérieur à toute décision rationnelle, il n'est pas à proprement parler « voulu » : il n'est pas décidé par un acte souverain d'appropriation, mais est et demeure contingent – et c'est en cela qu'il est libre. C'est par lui que l'être est engagé dans le monde comme cet existant-là, cette subjectivité singulière ; ce choix, donc, le possède, c'est ainsi qu'il lui est propre. Ici philosophie de la liberté ne saurait se fonder comme philosophie de la délibération volontaire[58], et le sujet qui s'y dessine n'est pas l'être tout-puissant et substantiel qu'on reproche parfois à Sartre d'avoir mis au principe de sa philosophie. Le sujet naît d'une conscience qui n'est rien d'autre qu'un pur manque d'être, et toute subjectivité, qu'elle soit ou non conscience de soi, est *devenue ;* elle ne pourra durer sans découvrir, plus ou moins confusément, qu'elle s'est choisie – que tous ses projets sont ses choix au sens où ils dessinent tous une modalité d'être au monde qui est la sienne, qu'elle le veuille ou non.

*

Dans les *Carnets*, Sartre a formulé d'un seul mouvement son ambition d'écrivain, subjective, originellement choisie, c'est-à-dire existée, et sa théorie de l'appropriation : naissance conjointe

56. *Ibid.,* p. 614.
57. *Ibid.,* p. 615.
58. *Ibid.,* p. 495.

d'une appropriation de soi et d'une phénoménologie du propre. « Je suis, moi individu, en face de la totalité du monde et c'est cette totalité que je veux posséder. Mais cette possession est d'un type spécial : je veux le posséder en tant que *connaissance*[59]. » Cette possession « a un sens magique d'appropriation », continue Sartre, elle exige non pas uniquement – et pas d'abord – des connaissances détaillées, factuelles et scientifiquement établies, mais une compréhension totalisante, « métaphysique » en ce sens.

Or capter le sens du monde par des phrases exige une relation particulière au langage : « la métaphysique ne suffit pas ; il faut aussi l'art, car la phrase qui capte ne me satisfait que si elle est elle-même objet, c'est-à-dire si le sens du monde y paraît non pas dans sa nudité conceptuelle mais à travers une matière[60] ». Cette ambition d'écrivain, qui prend pour modèle la phrase esthétique, « objet créé par moi et existant par soi seul », en sa matérialité, fait se rejoindre dans un même dessein l'art et la philosophie. Il n'est pas certain que Sartre conservera toute sa vie le même projet[61] – mais il est bien celui de l'auteur de *L'Être et le néant*.

*

La plénitude d'une possession est impossible – même si tout existant est voué à vivre le monde, qu'il le veuille ou non, sur une des modalités singulières d'une appropriation qui est, à chaque fois, la sienne. Ce qui est possible au philosophe par contre, si l'on interroge ces jeux irréalisables et perpétuellement repris de l'appropriation, c'est d'entreprendre une phénoménologie de la matérialité, c'est-à-dire des divers ordres de modalités de résistance à l'appropriation.

59. *CDG,* Carnet XII, p. 539.

60. *Idem.*

61. Voir l'entretien de Sartre avec Pierre Verstraeten intitulé « L'écrivain et sa langue », Sartre, *Situations, VI*, Gallimard, 1972, p. 56.

Kant l'avait dit, la « réalité » est une catégorie de la qualité ; à côté des déterminations objectives d'une physique mathématique, cette réalité s'éprouve aussi toujours selon une objectivité non mathématisable, mais qui s'avère en ce que les objets du monde *répondent* à chaque fois de façon déterminée et singulière aux actes d'appropriation qui les constituent et les atteignent.

Il faut lire les pages consacrées à la neige, telle que la crée et la découvre le skieur, telle qu'il se l'approprie ; elle se dévoile différemment selon la vitesse qu'il se donne : « Je suis (…) celui qui informe le champ de neige par la libre vitesse que je me donne. Mais, du même coup, j'agis sur ma matière. La vitesse ne se borne pas à imposer une forme à une matière donnée par ailleurs ; elle crée une matière. La neige, qui s'enfonçait sous mon poids lorsque je marchais, qui fondait en eau quand je tentais de la prendre, se solidifie tout à coup sous l'action de ma vitesse ; elle me porte[62]. »

L'appropriation invente la matérialité, une matérialité à la fois objective et singulière. D'une part en effet le sens du matériel s'atteste selon des qualités effectives, des *propriétés* (il ne s'agit pas ici d'imaginer la neige comme je l'entendrais : elle se manifeste au travers de structures propres, qui se dévoilent en même façon à toute entreprise d'appropriation) – mais d'autre part ces propriétés se déploient aussi selon un sens qui est, à chaque fois, singulier, vécu. La neige naît sous mes skis comme « matière de mon acte[63] », dit Sartre. De la sorte il est possible de dire du monde qu'il est toujours en même temps le plus familier et le plus étranger ; et c'est ainsi qu'il est mien[64].

*

62. *EN,* p. 629.

63. *Idem.*

64. Je songe ici à cette formule du *Carnet V*, p. 432 : « les choses sont humaines, nous n'y pouvons rien ».

Se référant à Bachelard, Sartre explique, au début de la section III de *L'Être et le néant*, qu'il se propose de mettre en œuvre une « psychanalyse des choses[65] ». Il n'est pas possible ici d'interroger la relation de cette entreprise au projet de Bachelard ; ce qui importe est la façon dont Sartre conçoit cette « tâche particulière[66] » de la psychanalyse existentielle : elle doit être une phénoménologie des qualités matérielles, qui saura, parce qu'elle partira de l'ontologie de l'appropriation, en décrire les sens, les opacités et les inerties.

La réalité humaine ne peut être que comme choix d'être, elle est son propre manque comme désir spécifique – et il n'y a pas d'être au monde sans ce manque. Dire « psychanalyse des choses », c'est récuser toute herméneutique qui voudrait partir d'un principe autre que ce manque, telle la psychanalyse freudienne, ou la pensée de Nietzsche, deux entreprises qui n'ont pas été, selon Sartre, suffisamment loin dans l'étude ontologique : « Nous avons vu que la réalité-humaine, bien avant de pouvoir être décrite comme *libido* ou volonté de puissance, est *choix d'être*, soit directement, soit par appropriation du monde. Et nous avons vu que – lorsque le choix se porte sur l'appropriation – chaque *chose* est choisie en dernière analyse, non pour son potentiel sexuel, mais par suite de la manière dont elle *rend* l'être, de la façon dont l'être affleure à sa surface. Une psychanalyse des *choses* et de leur *matière* doit donc se préoccuper avant tout d'établir la façon dont chaque chose est le symbole *objectif* de l'être et du rapport de la réalité-humaine à cet être[67]. » Il convient en somme de concevoir le principe de l'appropriation comme précédant les objectivations qu'en proposerait une théorie de l'inconscient ou de la volonté de puissance.

*

65. *EN,* p. 646.
66. *Idem.*
67. *Ibid.,* p. 649.

Chaque chose « *rend* l'être » : l'acte d'appropriation suscite la manifestation des qualités propres de l'objet. Des qualités à la fois objectivables mais aussi, toujours, singulièrement dévoilées, on l'a dit, d'une façon qui exprime le choix d'être du sujet qui la dévoile et se découvre pris en elle.

Il s'agit de refuser tout préalable qui fermerait la compréhension ; là où la psychanalyse dirait que nos désirs témoignent de complexes liés à la sexualité, Sartre pose qu'il doit être possible de se placer, par l'interprétation, en amont de ces complexes. Il étoffera en ce sens les pages des *Carnets* consacrées à la viscosité[68] et aux trous[69] – dans les deux cas il s'agit de rendre manifeste le fait que la qualité d'être est indissociable du faire, et que le faire, comme appropriation, n'est compréhensible qu'à partir de l'ontologie du manque. La matérialité se dévoile à chaque fois à partir de la façon dont l'absence totale de matérialité qu'est l'être pour-soi se trouve *du fait de son absence* engagée dans un être au monde dans lequel se lèvent, pour chaque entreprise, de multiples qualités matérielles. Ces pages, reprises juste avant la conclusion de *L'Être et le néant*, viennent illustrer les enjeux de tout ce qui précède. La phénoménologie de Sartre, en évoquant la question de l'appropriation, explicite un de ses principaux fils conducteurs.

*

Il pourrait être tentant de voir en cette entente de la perpétuelle appropriation à laquelle nous sommes voués une théorie généralisée du solipsisme. Ce serait oublier cette autre figure de la contingence qu'est la rencontre de l'autre conscience[70]. Ontologiquement, on ne peut déduire l'être d'autrui de l'être pour-soi – mais il y a bien rencontre de l'autre. Elle produit, dans

68. *CDG,* Carnet V, p. 433-434 & *EN,* p. 650-658.
69. *CDG,* Carnet V, p. 434-438 & *EN,* p. 659-660.
70. *EN,* p. 289.

le monde où le pour-soi opère (et manque) perpétuellement ses synthèses appropriatives, un événement qui décentre l'unification consciente qu'il est sans l'être, vient susciter une couche de significations dont il ne peut être créateur et qu'il va tendre pourtant perpétuellement – comme tout ce qui l'entoure – à s'approprier : celle que Sartre nomme « pour-autrui ».

La rencontre d'autrui a lieu sur le monde, et prend le sens, plus ou moins discret, d'un vol – d'une détermination irrémédiable du désir qui en colore à jamais le sens.

Le monde « vu par autrui » : nouvelle dimension pour la dynamique appropriative, nouvelles qualités, nouvelles figures de la matérialité. Le besoin d'une psychanalyse des choses se devine dès la troisième partie de *L'Être et le néant*. Voir surgir un homme dans un jardin public, c'est d'abord voir s'attester un nouveau sens du monde, issu de la néantisation que cet homme est. Sartre écrit : « le gazon est chose qualifiée : c'est *ce* gazon vert qui existe pour autrui ; en ce sens la qualité même de l'objet, son vert profond et cru se trouve en relation directe avec cet homme ; ce vert tourne vers lui une face qui m'échappe. (…) Ainsi tout à coup un objet est apparu qui m'a volé le monde. (…) L'apparition d'autrui dans le monde correspond donc à un glissement figé de tout l'univers, à une décentration du monde qui mine par en dessous la centralisation que j'opère dans le même temps[71]. » Cette concurrence des appropriations a parfois été mal comprise, et ce d'autant plus que Sartre est allé jusqu'à décrire l'événement qui se produit en l'être regardant lorsqu'il est regardé à partir d'un exemple radical, celui du regard qui fait naître la honte.

La honte, c'est la figure la plus éclatante de la singulière survenue, au sein d'une dynamique d'appropriation du monde, d'une intentionnalité autre, qui tend à s'approprier l'appropriation qui la découvre[72].

71. *Ibid.,* p. 294-295.
72. *Ibid.,* p. 301.

Merleau-Ponty, dans la *Phénoménologie de la perception*, a pu sembler ici ne découvrir qu'une maladroite philosophie dotant le sujet d'une sorte de paranoïa, incapable de décrire l'être au monde autrement qu'au travers d'affrontements entre inconnus qui ne se parlent pas : « Autrui me transforme en objet et me nie, je transforme autrui en objet et le nie, dit-on[73]. » Que l'on se rassure : le regard d'autrui ne me transforme pas en statue de sel (pas plus que Sartre ne redoutait, dans les promeneurs des jardins publics, quelques démons venus lui ôter le monde) – ces exemples ne sont donnés que pour expliciter l'orientation générale des dynamiques appropriatives. Il s'agit de rendre manifeste l'événement d'une rencontre qui s'opère la plupart du temps de façon infiniment discrète. Tel est le projet de Sartre, capter *et* le sens du monde *et* le lecteur, en en appelant à son attention, avec des phrases qui dévoilent la situation en empruntant quelques stratégies à la littérature. Pas de possession sans emprunt, pas d'écriture, ni de lecture, sans désir.

*

Dans la honte il m'est donné de saisir le sens de l'en-soi que je ne suis pas, aussi les irréalisables que je vis, et justement en tant qu'ils m'échappent : en fait, ils ne paraissent jamais miens sans une autre appropriation que la mienne[74]. « Possédé » par le monde, je le suis aussi dans la relation à l'autre. Cette fois la magie se voile d'une philosophie de la tromperie, qui interdit doublement toute authenticité.

La phénoménologie de la matérialité devra tenir compte de cette néantisation spécifique, née de l'intersubjectivité,

73. Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, « Tel », p. 414.

74. C'est en ce sens qu'il faut comprendre l'affirmation selon laquelle « j'ai besoin d'autrui pour saisir à plein toutes les structures de mon être, le pour-soi renvoie au pour-autrui » (*EN,* p. 260-261).

qui accentue la néantisation de l'en-soi. Sans entrer dans le détail de la façon dont Sartre aborde le devenir de l'être pour-autrui (soit ce perpétuel battement d'appropriation et de désappropriation que Sartre nomme « les relations concrètes avec autrui[75] »), il convient, tout de même, d'insister sur deux points.

On notera d'abord que, du fait de la facticité du pour-autrui, toutes les conduites appropriatives prennent le sens d'une sorte de revanche : non seulement elles sont autant de tentatives (manquées) pour combler le manque qu'est le pour-soi, on l'a vu – mais elles sont aussi autant de tentatives pour ressaisir, à travers un objet possédé, son être pour-autrui. Sartre écrit : « par la possession je récupère un être-objet assimilable à mon être pour-autrui[76] » – on devine ce qu'il en advient : le terme essentiel alors, c'est l'objet possédé, et je lui suis aliéné.

Le second point serait pour insister sur la richesse des descriptions sartriennes. Le cercle de l'appropriation est la figure désirante du cercle de toute situation, et il s'actualise comme jamais dans la relation de « possession » du corps d'autrui[77]. La caresse, notamment, a le sens d'une appropriation par envoûtement ; on y retrouve la dimension magique de nos actes : « Il s'agit, puisque je ne puis saisir l'autre que dans sa facticité objective, de faire engluer sa liberté dans cette facticité : il faut faire qu'elle y soit "prise" comme on dit d'une crème qu'elle est prise, de façon que le pour-soi d'autrui vienne affleurer à la surface de son corps, qu'il s'étende tout à travers de son corps et qu'en touchant ce corps je touche enfin la libre subjectivité de l'autre. C'est là le vrai sens du mot *possession*. Il est certain que je veux *posséder* le corps de l'autre, mais je veux le posséder en tant qu'il est lui-même un "possédé", c'est-à-dire

75. *EN,* p. 401.
76. *Ibid.,* p. 638.
77. *Ibid.,* p. 434.

en tant que la conscience de l'autre s'y est identifiée. Tel est l'idéal impossible du désir[78] (…). » La matérialité du corps de l'autre, comme tel, c'est la chair.

*

On le voit clairement à propos de la chair : la phénoménologie de l'appropriation s'efforce de mettre au jour à la fois le sens objectif des qualités du monde et, par contraste, la figure toujours subjective selon laquelle ces propriétés sont perçues, vécues.

Mais la description des manières d'être, qui y reconnaît toujours les spécifications d'un idéal de la possession, montre aussi toujours qu'il convient d'écarter la possibilité d'une pleine adéquation à soi du pour-soi, autrement dit d'une authenticité comme simple plénitude ontologique. De ce fait, même si Sartre évoque, dans une note fameuse, « une reprise de l'être pourri par lui-même, que nous nommerons authenticité et dont la description n'a pas place ici[79] » – il n'empêche qu'ici le terme d'authenticité est mis à mal ; les perspectives morales qui viennent clore l'ouvrage, en rappelant que « l'agent moral est *l'être par qui les valeurs existent*[80] », engagent une mise en question de l'entente traditionnelle de la moralité.

Ainsi la phénoménologie de l'appropriation n'est-elle pas uniquement une étude détaillée de l'ordre des qualités matérielles ou des modes d'être du singulier : révéler le caractère irréalisable de l'appropriation, c'est ouvrir une radicale critique des valeurs. Du fait de cette critique, le sérieux des autorités figées vole en éclats, comme aussi la pseudo-plénitude de ces vertus qui

78. *Ibid.,* p. 434.
79. *Ibid.,* p. 106.
80. *Ibid.,* p. 645.

sont autant de « précautions pour emprisonner l'homme dans ce qu'il est[81] ».

*

Philosophie concrète de la liberté, toute l'œuvre de Sartre est fidèle à l'attention que *L'Être et le néant* porte à la question de l'appropriation. Sartre ne cessera d'interroger la matérialité du monde, la variété inépuisable de ses modes de résistance ; soit, par exemple, en poursuivant l'étude, dans les *Cahiers pour une morale*[82]*,* des figures du don et de la magie, soit encore en décrivant, dans la *Critique de la raison dialectique*[83], le mouvement selon lequel les praxis humaines se gravent dans la matière, ce qui en renverse le sens et modifie profondément les relations intersubjectives et collectives.

De ce point de vue l'unité de l'œuvre sartrienne est profonde : comme son auteur, elle est née d'une défiance envers toutes les figures de l'appropriation ; elle nous invite à la lire non comme l'on s'abandonnerait à une autorité extérieure ou à un dogme, mais librement, en recréant par et contre elle une œuvre nouvelle, afin d'habiter un peu plus lucidement le monde qui est le nôtre.

81. *Ibid.,* p. 94. Sartre dénonce en la générosité une tentative pour, en donnant un objet, en détruire la mienneté – s'en délivrer – et plus encore pour, par là même, posséder autrui. La générosité, dit Sartre, n'est pas un irréductible (*EN*, p. 640), pas plus qu'une qualité absolue ; c'est un irréalisable.

82. Sur le Potlatch, on lira *Cahiers pour une morale*, p. 382 *sq*. Voir aussi, p. 378 *sq*., ce qui concerne le *Zar* éthiopien.

83. On lira notamment les pages sur le don, p. 219 *sq*., sur la « vie magique » de l'or, p. 283 *sq*., ou encore les pages consacrées à l'intérêt, p. 307 *sq*.

Être et faire, la liberté comme principe d'individuation

Hadi Rizk

Plusieurs références à Leibniz apparaissent dans *L'Être et le néant*[1]. Qu'il s'agisse des structures du pour-soi ou du sens de la liberté comme dépassement du donné vers ce qui n'est pas, il convient de ne pas oublier le rapport *existentiel* de la subjectivité à ses possibles. En effet, l'existence ne découle pas du possible, au sens de ce qui est conçu préalablement par la pensée, ou qui subsiste seulement comme idée, au sein de la pensée de Dieu. Le possible a une structure ontologique qui suppose que l'être contingent existe déjà. L'être *contingent*, c'est-à-dire absurde et absolu, absurde parce que absolu, car cet être, ou l'en-soi, ne peut être déduit et fondé par quelque principe ou raison qui existeraient en amont de son existence. Mais le possible suppose aussi l'existence, également contingente, de la conscience,

1. Nous citons *L'Être et le néant* (abréviation *EN*) dans un tirage récent de cet ouvrage dans la collection « Tel », Gallimard, Paris, 2007. La pagination est légèrement modifiée au cours des nombreuses rééditions de l'essai. Deux passages analysent la pensée de Leibniz, au sujet du rapport entre la contingence, le possible et l'existence ; le premier, p. 131-134, se trouve dans le chapitre 1 de la deuxième partie, sur les structures du pour-soi, le deuxième, p. 512-515, quatrième partie, chapitre 1, Être et faire : la liberté.

qui surgit comme néantisation de son propre être (contingent) et comme rapport à l'être qu'elle n'est pas. La conscience ne pouvant fonder son propre être mais seulement se *rapporter* en lui en tant qu'elle se fait son propre néant, elle introduit de ce fait la *relation* dans l'être en même temps qu'elle apparaît comme un terme de cette relation : c'est la relation de la conscience à l'être en-soi qui suscite la manifestation du monde.

Le premier chapitre *Être et faire : la liberté*, de la quatrième partie de *L'Être et le néant*, met en place une thèse essentielle : pour la réalité humaine, être se réduit à faire. La réalité humaine ne saurait exister d'abord et être, comme chose, sujet ou substance, pour agir *ensuite* car être, pour elle, c'est agir et cesser d'agir entraîne qu'elle cesse d'exister. Aussi la détermination à l'action doit être elle-même action et ne peut résulter d'un état du monde, d'une impulsion ou d'un dispositif. Au contraire, c'est la réalité humaine qui choisit le monde, c'est-à-dire dépasse l'en-soi vers sa signification dans le geste même où elle *se* choisit. Nulle différence entre néantiser l'en-soi que la réalité humaine est, et le dépasser par négation interne vers un *possible du pour-soi,* ou présence à l'en-soi. Il n'y a donc pas de séparation possible entre l'individu et le monde, dans la mesure où le processus d'individuation a pour condition ontologique le circuit de l'ipséité. En effet, l'existence subjective ne peut saisir *thétiquement* sa liberté, ou sa conscience, que dans les objets transcendants, qui apparaissent dans le monde. Il est possible d'affirmer que l'existence subjective s'annonce dans le monde comme ce qu'elle se fait être, et que le monde lui apparaît comme ce qu'elle est[2]. Il y a là un rapport étroit entre la subjectivité et le monde, rapport qui ne laisse subsister aucun intérieur et aucun extérieur statiquement séparés. En effet, l'individu conscient est agent de sa propre individuation en faisant apparaître, à partir de son ancrage facticiel (il est ce corps, il est né à cette date, il vit en ce lieu…), une séquence

2. *EN*, p. 519.

d'événements et de phénomènes *du* monde : le donné, éclairé par une fin qui *n'est pas*, resserre la perspective des possibles selon *tel* point de vue, le donné devient situation, en étant dépassé par une réalité humaine qui est là en même temps qu'elle est par-delà son être-là. Par conséquent la conscience est transcendance dans le même mouvement par lequel le pour-soi est manque, désir et action. Il est impossible de séparer la néantisation du donné de la négation interne de ce même donné vers une fin non encore existante. Recul perpétuel par rapport à soi, le pour-soi ne saurait trouver refuge dans le *donné* qu'il était : la liberté – « il est l'être qui a à être ce qu'il était à la lumière de ce qu'il sera[3] » – constitue son être.

Du fait de la néantisation (il est à lui-même sa propre néantisation), le pour-soi est donc absolu tout en n'étant pas un être *substantiel* ; vide d'être par néantisation de l'en-soi qu'il est, il ne peut se fonder ou se ramasser en lui-même mais il se découvre lié à l'être vis-à-vis duquel il se pose, comme ne *l'étant pas*. C'est pourquoi les « tendances » qui peuvent affecter l'individu constitué ont une structure motrice, qui suppose la négation interne de l'être par un être qui est son propre manque ; l'action est *mouvement* parce qu'elle se confond avec l'être du pour-soi, qui existe par-delà ce qu'il est. L'intention, en éclairant le monde, définit sur fond de monde *nié* une fin qui, elle, n'est pas, ou état du monde qui *doit* être réalisé ; elle fait par cela même retour sur la facticité qui se trouve ainsi transformée en situation[4], afin de disposer un agencement des choses, en fonction d'un certain état à venir du monde, qui s'effectue par réorganisation des rapports, que le pour-soi révèle, entre les existants, entre les choses-ustensiles. Mais l'état objectif du monde, que la fin manifeste, a pour condition d'existence le projet non-thétique du pour-soi, comme liberté qui se fait être sa propre *possibilisation* vers telle fin.

3.*Ibid.*, p. 535.
4.*Ibid.*, p. 544.

La facticité et la transcendance, l'existence et ses ek-stases, démarquent radicalement l'existence individuelle de toute conception substantialiste de l'individuation et, par conséquent, de sa forme la plus aboutie, qui n'est autre que la conception leibnizienne de la substance individuelle, puis de la monade. Leibniz a transformé l'intelligibilité comme par défaut de l'individu, héritée de la définition hylémorphique de la substance sensible, concrète et effective – *Socrate*, *cet* homme-*ci*. Dans la perspective d'Aristote, la substance, ou l'étant dans toute sa réalité, reçoit une détermination rationnelle et générale par la quiddité, qui permet de la définir, en même temps qu'elle est marquée, par la matière, d'une individuation irréductible. Il s'ensuit une tension apparemment insurmontable entre le général et le particulier, que Leibniz prend à bras-le-corps : il propose une conception qui est à la fois intégrale et pleinement intelligible de l'individu, substance singulière contenant en elle la totalité infinie de ses déterminations, essence, attributs, accidents divers, qui permettent de la concevoir dans sa singularité même. Leibniz entend faire de l'individu lui-même le principe de sa propre individuation en l'envisageant par-delà les couples métaphysiques comme la matière ou la forme, la quiddité ou l'*haeccéité*.

Nous verrons que le statut de la substance individuelle et la refonte complète que la notion d'existence fait subir à l'idée d'individualité, mettant en relief la liberté comme principe original d'individuation, conduisent à la notion-clé de *situation*. Afin de mesurer la portée de l'innovation théorique que représente l'idée de situation, nous devrons au préalable la mettre en relation avec une autre donnée de l'histoire philosophique de l'individuation, en l'occurrence la notion d'*haeccéité*, telle qu'elle est élaborée par Duns Scot, dans *Le Principe d'individuation*[5]. En effet, la singularité de Socrate ne peut être expliquée par une liste, même infinie, de ses propriétés : on peut comparer l'entité la plus spécifique, d'une part, celle en deçà de

5. Voir Duns Scot, *Le Principe d'individuation*, Paris, Vrin, 2005.

laquelle il n'y a plus, précisément, que des individus – ou des êtres indivisibles relativement à l'espèce *spécialissime* qui les maintient dans leur individualité (être cette feuille d'arbre, ou cette jeune fille dénommée Sophie…) – et l'entité individuelle, d'autre part, afin de mettre en évidence ce en quoi l'individu est irréductible : la différence spécifique est une forme tandis que la différence individuelle est l'actualité ultime de l'étant. L'entité individuelle n'est pas de l'ordre de la quiddité ; en elle, l'être formel, comme l'être matériel, ainsi que le composé matière-forme subissent une « réduction » à un *ceci* singulier, un ceci qui se confond non avec la matière, entendue comme l'autre « partie » du composé matière-forme – partie *commune*, au même titre que la forme et le composé, à plusieurs individus –, mais la réalité individuelle en elle-même, ou le ceci comme sujet pur de sa propre différence irréductible.

Faire de l'individu le principe de sa propre individuation revient en tout cas à s'interdire une individuation par la matière. Leibniz va plus loin : à la question « qu'est-ce qui fait qu'un individu est un individu et le distingue de tous les individus de son espèce ? », il n'y a pas de réponse, précise-t-il, ni par la relation spatio-temporelle, ni par la quantité de matière, ou par la configuration de celle-ci, comme l'action d'un tout organisé, qu'il soit vivant ou artificiel, ni même par la conscience définie comme la réflexivité permettant la saisie unitaire de l'individu par lui-même, à travers la conduite de récit. Leibniz prend acte du fait que le *principe des indiscernables* ainsi que *l'inhérence des prédicats à la substance* impliquent une détermination intrinsèque, *per se*, souligne-t-il, dans sa critique de Locke. L'individualité est une réalité *interne*, c'est-à-dire une substance au sens le plus fort car l'individu comprend toutes ses déterminations, des plus essentielles dont l'absence constituerait une contradiction au cœur de son essence, entraînant l'impossibilité d'exister, comme par exemple, de ne pas être pensant pour un être humain, aux attributs principaux, voire aux accidents : par exemple, effectuer tel jour ce voyage à Venise,

rencontrer à un moment de sa vie telle personne, etc. Mais l'inhérence des prédicats, liée au principe des indiscernables, requiert de munir la substance individuelle d'une force, d'une spontanéité, en un mot, de l'effectivité d'un sujet. *Substance, sujet, force* se coordonnent au sein d'une individualité intrinsèque : il appartient à l'individu de déployer ses prédicats selon une activité qui lui est propre, se constituant en principe interne de réalisation de son être. La puissance individuelle est cependant finie, d'où le fait que la limite de la force active s'exprime comme une passivité : la substance est active quand elle perçoit adéquatement certaines de ses déterminations, passive quand elle les voit confusément : phénoménalement, c'est-à-dire en extériorité, l'action ou la passion de la substance se manifestent comme des interactions mécaniques entre les substances.

Substance, sujet et force : c'est ce triangle de la substance qui est *déconstruit* par Sartre. En effet, le pour-soi est absolu mais il n'est pas substance, parce que la conscience, absolu d'existence et d'apparition à soi-même, n'est portée par aucun être *subsistant*. La subjectivité altère de part en part le périmètre occupé par le sujet et le dépossède de ses fonctions. Car il ne saurait exister un sujet-substance, qui serait d'abord pour être ensuite : la liberté n'est pas un être ou une faculté ou une propriété de l'homme, elle est son être, c'est-à-dire, en fait, son *néant d'être*. Individuée comme conscience (de) soi et présence à soi au sens d'un *non savoir* (réflexif), la conscience l'est également en tant que synthèse d'interpénétration de ses différentes consciences intentionnelles, sans qu'un Ego central soit nécessaire. La conscience poursuit sa propre individuation, à travers les phénomènes et les régions du monde qu'elle vise, en liaison avec ses possibles auxquels elle se rapporte. Aussi est-elle immédiatement action, au même titre qu'elle est *manque* de part en part, un manque qui existe et se phénoménalise comme présence à l'être transcendant. Or le sens *ontologique* du possible est affaibli dans la pensée de Leibniz : le possible

est comme l'épure conçue de l'être au lieu de venir *après* l'être contingent, comme le *pouvoir être effectif*, pouvoir être d'un *existant* qui est son propre possible, parce qu'il existe comme *ayant à être*. De fait, le possible existe pour Leibniz comme un être en pensée et, comme le souligne à juste titre Sartre, la contingence du singulier, de l'individu, pure nécessité de fait, sans raison qui justifie ou permette de déduire l'existant, se voit elle-même surmontée dans le calcul en Dieu. Outre la méconnaissance de la contingence, il y a là une sous-estimation de la subjectivité elle-même, dès lors qu'elle est enchâssée à un fondement substantiel *qu'elle est* et qu'elle ne peut que *refléter* : ce fondement renvoie à la pensée en Dieu, celle qui embrasse tous les êtres dans l'idée de la création d'un monde possible, cette idée pouvant être actualisée par les libres décrets de Dieu, qui portent sur l'existence de tel ou tel système, *choisi* par Lui, de compossibles.

Une existence consciente, cependant, est inséparablement conscience d'exister : elle néantise son propre être et a à être l'être en-soi par négation interne et présence à une portion déterminée de l'être. Sa facticité, ou reprise du pour-soi par l'en soi, l'attache à un donné qui l'inscrit nécessairement dans le monde, en telle place, en tel corps, – *nécessité de la contingence*. Sa transcendance dépasse néanmoins cet ancrage, en l'éclairant de son projet, lequel *irréalise* le donné. Béance et dénuement de la subjectivité, mais aussi puissance de se rapporter au monde, indépendamment de tout calcul en Dieu comme de toute harmonie préétablie entre l'individu et le reste : l'*activisme* du pour-soi naît de l'échec de *l'ens causa sui*, c'est-à-dire du projet de l'en-soi d'être fondement de son propre être[6].

6. L'être cause de soi est un concept métaphysique très présent au XVIIe siècle ; il est mentionné pour évoquer la puissance, l'infinité et le caractère absolu, increé de Dieu, dont l'être peut se dire d'une puissance qui est à elle-même sa propre cause, excluant la régression indéfinie dans la recherche de la cause efficiente. Ce concept est repris par Sartre afin d'expliquer l'échec de *l'acte ontologique* : si l'être en-soi veut être son propre fondement, cela

Acte ontologique dont l'échec *donne* la néantisation à travers l'existence même du pour-soi : ce dernier, séparé de l'en-soi par le rien de la néantisation, se rapporte nécessairement à lui, sans pouvoir constituer l'unité impossible de l'en-soi-pour-soi, ou Dieu ; le pour-soi est ainsi l'en-soi, comme *phénomène* et action dans le monde. L'action est en ce sens un devenir-monde de l'individu, qui se fait en même temps qu'il *crée ce qui est*, c'est-à-dire que l'action invente la phénoménalisation infinie du monde, dont la profondeur inépuisable a pour vecteur d'apparition la subjectivité. Privée de toute substantialité, la subjectivité découvre la liberté comme étant son principe d'individuation, dans un rapport constitutif au monde.

Si l'individu devient, pour Leibniz, un foyer d'intelligibilité, de lui-même et du réel – l'un avec l'autre, l'un ne pouvant se réaliser sans l'autre –, c'est parce qu'il y a une *singularité universelle* de l'individu : César né tel jour, César franchissant le Rubicon, etc., tous ces accidents le rapportent à la totalité du réel. César exprime, à travers la série de ses prédicats, le monde dans son intégralité et son infinité, quoique d'un point de vue *fini*, selon un mélange d'opacité et d'ouverture sur le réel, qui assigne à chaque individu une « place », une situation ontologique qui est la sienne – chaque individu perçoit en principe l'univers tout entier bien que sa perception soit adéquate à une portion seulement du réel. L'*endroit* exprime ainsi la finitude du point de vue, telle perspective qui délimite tel angle de vision : tous ne voient pas tout ni la même chose

implique qu'il soit en même temps plénitude substantielle de l'être et rapport à soi, donc recul et conscience, ce qui suppose le non-être. L'être cause de soi est par conséquent contradictoire, selon Sartre : il doit non seulement se dédoubler en être causant et être causé, dans l'unité d'un même être, mais il doit surtout être en-soi et pour-soi : ce qui est impossible. Il résulte de la décompression d'être le surgissement du néant et de l'être parasitaire du pour-soi, néantisation de l'être et rapport à l'être. Mais l'acte de se fonder demeure, malgré son échec, l'horizon d'existence et de dépassement du pour-soi, *qui poursuit l'impossible*, c'est-à-dire être en-soi-pour-soi.

bien qu'il y ait une correspondance, du point de vue absolu de Dieu, qui regarde la création selon différents angles, une correspondance *réglée*, proportionnelle, en raison du point de vue global et invariant de Dieu sur tous les points de vue. Il y a là un recouvrement de l'individu et du monde en même temps qu'un recouvrement de tous les points de vue. Ce qui suppose que les substances, sans portes ni fenêtres, soient réglées par avance, *a priori*, selon la différence des points de vue, en raison d'une intersubjectivité qui reflète le tout, en en démultipliant les facettes. Au fond, chaque individu peut à son tour se dire comme une variation de *l'universalité singulière* du monde, régi par la rationalité de Dieu. Le principe de contradiction, qui fait le tri entre certains possibles, doit par conséquent être relayé par le calcul du meilleur en Dieu, selon une économie rationnelle et une optimisation morale, en vue du monde le meilleur et le plus riche ontologiquement. Ces thèses sont liées au système de l'harmonie préétablie.

Mais l'on voit immédiatement que le procès d'individuation est relatif à l'individu *constitué*, en son essence, par l'entendement divin et selon les libres décrets pris par Dieu de création d'un monde possible. Il y a là une relation fondamentale entre la substantialité et le principe de raison, lequel prédétermine l'individuation, comme l'action : l'individu est libre d'agir au sens où, ne connaissant pas la série de ses déterminations, il lui incombe de délibérer par sa *volonté* selon la fin qui lui *apparaît* la meilleure, parce qu'il ne peut calculer, comme Dieu, à l'infini, pour réaliser effectivement le meilleur. Une marge réduite d'indétermination est laissée à l'individu, où se profile son espace de liberté et d'invention ; espace borné par la rationalité divine qui agit pour le mieux ou qui laisse faire, tout en intégrant les actions dans une optimisation du système des compossibles. Le contingent devient en fait nécessaire, au moins moralement, dans un ordre rationnel et final de l'univers. Le temps de l'existence est aspiré dans une *chrono-logique*, à coup de déterminations rationnelles et causales. Le processus d'individuation apparaît

alors comme doublement et radicalement fini, du fait de sa subordination à la notion « complète » de l'individu, conçue par Dieu, et de son achèvement selon le principe du meilleur. C'est, au fond, l'individu constitué qui définit le but du processus d'individuation qui le réalise mais *en s'arrêtant en lui* au lieu que l'individu n'en soit qu'un résultat provisoire, susceptible de remise en question et de dépassement, même dans le cas de la répétition. De plus, l'individuation se voit privée d'une altérité véritable *entre les individus*, en raison de la transcendance de la rationalité divine, qui fige en quelque sorte l'intersubjectivité en une unité surimposée. L'intersubjectivité n'est plus, en effet, la liaison entre des totalisations qui se rencontrent et se recoupent mais ne fusionnent pas dans une unité totale et de surplomb. Or la relation avec autrui est d'autant plus aiguë que l'autre individu transcende ma transcendance, ou m'apparaît comme une liberté qui n'est pas la mienne, une subjectivité qui surgit dans mon champ d'expérience en même temps qu'elle altère mon expérience du monde. Il y a ainsi apparition d'une relation nécessaire entre les individus, sous la forme d'une individuation qui se poursuit dans la réciprocité comme dans l'antagonisme, mais qui ne peut se clore dans une unité d'ensemble stabilisée et unifiée. *Totalité détotalisée* des individus, sur fond de totalisations singulières du monde, où la multiplicité des relations ne saurait tendre vers l'unité d'un tout.

Dès le début de la quatrième partie de *L'Être et le néant*, Sartre tire les conséquences d'une conception anti-substantialiste du pour-soi. La néantisation, la liberté et l'action sont liées : de fait, la liberté est difficile à décrire *parce qu'elle n'a pas d'essence*. L'acte constitué, écrit-il[7], a une essence mais la « puissance constitutive », elle, ne peut avoir d'essence puisque cela supposerait une régression à l'infini ; il serait même fâcheux de chercher un concept de la liberté. Pourquoi ? Il faut mettre en valeur l'expression *puissance constitutive*, que l'on voit à

7. *EN*, p. 482-483.

l'œuvre dans l'acte comme projection du pour-soi vers *ce qui n'est pas*. « Je suis, en effet, un existant qui *apprend* sa liberté par ses actes ; mais je suis aussi un existant dont l'existence individuelle et unique se temporalise comme liberté. Comme tel je suis nécessairement conscience (de) liberté, puisque rien n'existe dans la conscience sinon comme conscience non-thétique d'exister. Ainsi ma liberté est perpétuellement en question dans mon être ; elle n'est pas une qualité surajoutée ou une *propriété* de ma nature ; elle est très exactement l'étoffe de mon être ; et comme mon être est en question dans mon être, je dois nécessairement posséder une certaine compréhension de la liberté[8]. » Le *néant d'être* en lieu et place du fondement substantiel, la *projection vers le possible* comme être du pour-soi et comme transcendance, *l'action* parce qu'il s'agit de modifier la figure du monde, en disposant selon une fin intentionnelle un complexe de rapports instrumentaux, qui reflètent la flèche de l'être en projet du pour-soi. Une néantisation double pose un état de choses idéal comme néant présent et la situation actuelle comme un néant par rapport à cet état de choses.

La surrection de la totalité organisée motif-intention-acte-fin implique l'unité des trois ek-stases temporelles : la fin, ou temporalisation du futur du pour-soi, suppose un motif et un mobile. Comme le *desideratum*, manque objectif ou négatité, est corrélatif d'un arrachement à l'en-soi du fait de la néantisation de l'en-soi et de son dépassement vers les possibles du pour-soi, l'en-soi acquiert en retour une valeur de motif ou de mobile. L'acte ne saurait, en effet, avoir une cause, puisque c'est la fin qui constitue le motif ou le mobile, lesquels doivent être éprouvés comme tels à la lumière de cette fin. L'ouvrier de 1830 ne se révolte pas en raison des données insupportables de l'exploitation, qui marque sa condition, mais parce qu'il imagine un irréel, qu'il pose comme non existant ; une telle idéalité *n'est pas* mais c'est *par elle* que se constitue la situation

8. *Ibid.*, p. 483.

comme étant intenable et, derechef, comme le motif d'une action parce que cet état de choses ne peut plus être reconduit. La situation n'est pas insupportable en soi ; elle le devient du fait de la prise de recul du pour-soi sur sa condition : cette condition se trouve ainsi isolée comme un état de choses dont il devient possible de se démarquer, dans l'exacte mesure où elle est perçue comme manque d'une autre vie, cette vie différente et revendiquée apparaissant comme une nouvelle configuration des états de choses au sein du monde. *Néantisation* et recul par rapport au donné, constitution de la *situation* comme éclairement du donné par une fin : la *situation* suppose que la conscience quitte en quelque sorte le monde, puisqu'elle met le donné en rapport avec une limite posée par elle comme une valeur. Mais la valeur n'est pas, bien qu'elle *existe* comme un appel à être réalisée par la liberté.

La négation vient au monde par la réalité humaine, acte d'une rupture néantisante de la réalité humaine tant avec le monde qu'avec elle-même. Par conséquent, l'existence humaine est libre en ce qu'elle est son propre néant : le pour-soi néantise l'en-soi qu'il est sous le mode de l'avoir été. C'est pourquoi la réalité humaine est *condamnée à être libre* parce que nulle limite extérieure ne peut supprimer sa liberté, pas plus qu'elle ne peut d'elle-même renoncer à être libre : réalité non substantielle et absolu d'existence, la liberté ne peut trouver des limites à la liberté qu'en elle-même et par elle-même. Il lui appartient, à la lumière de la fin qu'elle projette, de révéler jusqu'au coefficient d'adversité des choses : ce rocher, par exemple, n'est obstacle que si l'on veut le gravir, il ne l'est pas pour le promeneur qui change de chemin ou pour l'esthète qui le contemple. Et ce même coefficient d'adversité est relatif à l'état du savoir, des techniques et de la préparation des individus qui s'exercent à l'alpinisme. C'est pourquoi, prétendre renoncer à sa liberté, ou choisir de ne pas choisir, c'est encore réaliser la liberté comme choix de son être. Cela n'a aucunement pour conséquence que la néantisation, en tant que recul par rapport à son être, comme

reprise et dépassement de ce même être et relation avec l'être que l'on n'est pas, puisse être réifiée en un néant qui serait en-soi, que l'on retrouverait comme la condition inapparente quoique donnée d'une sorte d'indépendance totale du libre arbitre, comme si le libre arbitre était *détaché* du réel. De fait, la néantisation fait surgir le rapport, le mouvement et l'acte : elle requiert un donné qu'elle néantise, sans quoi elle serait un pur rien, un non-être qui s'évanouirait aussitôt. Car il faut bien distinguer le caractère inconditionné du choix, un choix que nous pouvons analyser comme étant toujours en train de se faire, embarqué dans un donné qu'il révèle et dépasse à la lumière d'une fin, une liberté par conséquent engagée, et le « pouvoir » d'une liberté qui serait détachée de ses actes effectifs, pouvoir indéterminé, celui par exemple d'une volonté qui préexisterait, à la manière d'une faculté, au choix s'effectuant et commençant à se réaliser.

Sartre répond minutieusement aux questions diverses que l'on peut se poser sur le *motif,* qui pourrait constituer en lui-même une cause efficace, ruinant par exemple une liberté-faculté, que l'on devrait de toute manière considérer comme une illusion d'indépendance par rapport au réel, si l'on s'en tenait aux affirmations des déterministes et autres idéalistes de l'idée de matière ou de la résistance du réel, matière et réel conçus en dehors de tout rapport que la conscience entretient avec eux, comme s'il s'agissait d'une extériorité pure. On sous-estime ainsi la relation constitutive, par exemple, d'un besoin à ce dont il manque et à quoi il se rapporte dynamiquement. Faut-il, d'un autre côté, accorder du crédit aux rêveries infantiles et capricieuses sur une liberté pure et absolue parce que sans motif ? Toutes ces objections doivent être prises en compte et mesurées car il s'agit aussi de remettre à sa place théorique la notion de déterminisme, au sens d'un plein d'être continu, de la cause à l'acte, du passé au présent. Il est incontestable que la question du libre arbitre ou de l'indépendance de la volonté, en tant que faculté attachée à un sujet, une propriété d'être libre qui serait

donnée comme de surcroît à l'individu, a pour origine le vieux fond substantiel. Une liberté infinie de la volonté serait l'attribut de la volonté, faculté réfléchie d'assentir à ou de refuser tel possible, que l'entendement est susceptible de concevoir et de présenter à la volonté, qui choisit de l'affirmer ou de le refuser, à moins qu'elle ne se laisse ballotter par l'indifférence. Sartre répond que, dans ces conditions, la latitude de choisir, confinée à l'autonomie du pouvoir de choisir, dont le choix *pourrait* être autre que ce qu'il est *in fine*, ne saurait être suffisante ; de plus, la délibération dite volontaire ou le choix préférentiel sont truqués, dans la mesure où l'appréciation des motifs et des mobiles qui entrent en compte dans la délibération suppose la fin qui a été projetée, c'est-à-dire le choix libre que le pour-soi fait de lui-même. C'est en fait le choix de la fin qui éclaire le donné et qui constitue tel élément ou circonstance donnés comme motif. La fin a ainsi pour condition ontologique le décalage structurel de pour-soi par rapport à lui-même et par rapport à l'être.

Quand une personne se met à délibérer sur ce qu'elle va faire et qu'elle passe en revue les motifs, tout est déjà décidé suite à l'éclairement du donné, des motifs et des mobiles par la fin, dont la position comme une *négatité* est la condition de la totalité que forment le motif, le mobile, l'intention et la fin. La délibération est tout au plus un choix des détails et des instruments… En revanche, le choix effectif, *choix d'être*, ne repose pas sur un fondement, qui supporterait la liberté ; dans ce cas, la liberté serait soit annulée, soit réduite à la portion congrue par les bornes qui affectent une substance singulière et finie : l'extériorité, le monde, les autres, Dieu ? Le choix d'être ne présente pas une autonomie statique, un quant-à-soi de la volonté libre : au contraire, il y a un état des choses, un monde dans lequel le pour-soi, en tant qu'il est, se trouve de part en part immergé, sauf que le pour-soi, *en tant qu'il n'est pas* et néantise son être, révèle le monde, fait qu' « il y a » un monde. C'est une seule et même chose pour le soi d'exister en projet de son être, d'être à lui-même son propre être, et de *se*

choisir de telle et telle manière, en s'individuant par lui-même, à travers ses actions.

Il faut que le monde soit interrogé de telle ou telle manière afin qu'il révèle telle ou telle possibilité, comme, par exemple, le rapport éventuel entre la conversion de Clovis et une stratégie politique à l'égard de la puissance de l'Église. Aussi le pour-soi est-il *conscience positionnelle* de tel motif, ou de telle manière de rendre signifiants un détail ou une dimension du réel, lesquels lui serviront de tremplin pour l'action, et *conscience non-positionnelle de soi* comme rapport à telle fin, par-delà le monde qui se manifeste alors comme formant le champ d'individuation de l'individu. Enfin, la volonté est, au fond, une superstructure réflexive de la liberté et une tentative de se récupérer soi-même ou de se poser comme substance, lors même que l'action est échappement à soi, apprentissage et réalisation de soi-même dans ses propres actes. Être libre, c'est exister à distance de soi, être tout à la fois point d'ancrage dans la réalité, tremplin et dépassement vers soi-même comme être possible. Ce circuit de la liberté fait apparaître les possibles du monde : l'individu se structure à travers le choix continué de ses actions, en même temps que le monde se révèle par son articulation même, dans la liaison des phénomènes et les réseaux d'êtres-ustensiles, comme la *figure* de ce que le pour-soi est. C'est en niant que nous soyons le monde, tout en assumant, aussi, que nous soyons, de fait, pris entièrement en lui, sans la moindre possibilité de repli subjectif et substantiel, que nous le faisons apparaître en tant que tel. Il s'ensuit que toute conscience positionnelle de soi comme présence à un possible se détaille en une totalité de renvois à des objets qui apparaissent ou qui sont produits en rapport avec les autres phénomènes.

L'une des leçons que tire Sartre de l'analyse de la *fatigue*[9] consiste à déjouer les illusions d'un libre arbitre tout-puissant, dans l'exil substantiel d'une volonté souveraine qui aurait pu

9. *Ibid.*, p. 498-510.

faire autre chose que ce qu'elle a fait : n'aurais-je pas pu refuser de céder à la fatigue et continuer l'escalade ? Peut-être, mais à condition de comprendre qu'un volontarisme de l'effort ou la négation de la souffrance ressentie, comme de la passivité de mon corps n'y feront rien, sinon conduire d'échec en échec puis à une résignation fataliste ; le souffle coupé, la dureté du chemin à gravir qui se ressent en crampes dans les jambes, toutes ces déterminations, qui s'apparentent à des contraintes, ne s'imposent pas de l'extérieur car ce sont des contraintes signifiantes : elles sont enveloppées, à titre de possibles secondaires, dérivés, dans le choix originel d'un possible ultime. Si la douleur de la marche est éprouvée par moi comme irrésistible, c'est parce qu'elle s'intègre dans la forme totale et ultime de ma possibilité d'être au monde, dans la manière dont je choisis mon être, celui d'un sédentaire, plutôt porté à lire, peu actif, ayant un certain mépris à l'égard de la « mécanique » de son propre corps. Ce possible à la fois premier et ultime conditionne tous les autres, y compris les éventuelles options que je pourrais choisir, ici et maintenant, pour tenter de venir à bout de mon manque d'endurance physique par un entraînement sportif. Un tel entraînement, en l'occurrence, dans la mesure où un individu cherche à faire reculer ses limites physiques, est encore une manière pour lui de s'inscrire dans la condition qu'il a choisie, sa possibilité ultime formant la synthèse unitaire de tous ses possibles actuels. C'est donc *après coup* que la réflexion délibère, ordonne et construit d'autres cheminements, mais sur fond du possible ultime. Nous voyons ainsi en quel sens choisir et être conscient sont une seule et même chose : « Et comme notre être est précisément notre choix originel, la conscience (de) choix est identique à la conscience que nous avons (de) nous. Il faut être conscient pour choisir et il faut choisir pour être conscient. Choix et conscience sont une seule et même chose. C'est ce que beaucoup de psychologues ont pressenti lorsqu'ils ont déclaré que la conscience "était sélection". Mais faute de ramener cette sélection à son fondement ontologique, ils sont

restés sur un terrain où la sélection apparaissait comme une fonction gratuite d'une conscience par ailleurs substantielle[10]. »

La notion de choix originel apporte d'autres enseignements précieux sur le sens de la liberté comme processus d'individuation. Nous avons observé que la volonté n'avait de réelle efficacité que dans le cadre du projet originel. Le choix premier nous instruit d'une motivation continue de la liberté par elle-même ; ce choix en tant que tel est injustifié bien qu'il ouvre la possibilité d'une structuration ordonnée des conduites, hiérarchisée selon des buts visés, et il est injustifié parce qu'il transpose la contingence de l'être en soi néantisé en une détermination gratuite et absolue, du pour-soi par lui-même. Aussi les possibles ne tiennent-ils que par un choix absolu mais fragile, notre liberté entretenant la possibilité perpétuelle « de devenir un en deçà passéifié par un au-delà que je serai[11] ». Il s'ensuit que le choix originel ne peut être instantané car la simple succession temporelle entraînerait sa suppression ou plutôt sa « ressaisie » par l'en-soi. Le choix est donc continûment repris, renouvelé. Certes, une conversion, c'est-à-dire une modification du choix originel est possible, grâce à l'avènement de l'instant comme ponctuation du choix par un néant, commencement et fin d'un choix – instants rares et intenses où le surgissement d'une fin et d'un projet nouveaux fait basculer au passé le projet antérieur. Il y a, assurément, une unité temporelle entre la désagrégation d'un projet et la métamorphose de l'individu, que l'on retrouve dans l'instant problématique mais effectif : « L'instant est un commencement qui se donne comme fin d'un projet antérieur (…), il n'existera donc que si nous sommes à nous-mêmes commencement et fin dans l'unité du même acte[12]. »

Ce n'est pas au niveau de la volonté, dans l'indépendance d'un libre arbitre, que nous pouvons véritablement modifier nos

10. *Ibid.*, p. 506.
11. *Ibid.*, p. 509.
12. *Ibid.*, p. 511.

actions ou nous détacher de l'ordre des choses ou de la nécessité extérieure : d'une part, parce que le monde lui-même et la liaison nécessaire des existants présupposent le possible ainsi que l'être à distance de soi du pour-soi ; d'autre part, parce que le choix d'un possible ultime éclaire tous les choix que nous faisons ainsi que la démarche même de la volonté. Il s'avère, en effet, que la volonté est réflexion, en un sujet refermé sur lui-même, de l'échappement premier à l'être comme à soi-même, qui n'est autre que *l'existence* du pour-soi. Le choix originel implique pour l'individu une forme de création, et même une création *continue* de son être et c'est pourquoi la liberté déploie le temps comme sa condition et comme son étoffe. Nous avons conscience de nous choisir plus que de nous être choisis, le choix originel étant définition par le pour-soi d'une direction de ses possibles, qu'il poursuit en même temps qu'il se temporalise. L'individuation est, par conséquent, moins un élan qu'une *néantisation continue*. C'est le sens d'un choix qui est toujours en train de se faire, dans l'extension d'une durée concrète, continue et finie, une durée constitutive de la liberté comme individuation en cours.

Dès lors, la *situation* est l'expression de ce qui est commun à l'existence subjective et au monde ; elle est réalisation du pour-soi, de la liberté comme principe d'individuation. L'existence intériorise et dépasse la contingence, elle la reprend et l'extériorise en une liaison de phénomènes advenant de la néantisation du donné par la fin choisie et créée par la liberté. La situation, à l'envers et à l'endroit : facticité de la liberté et dépassement par la liberté de son être. La situation est tout entière *subjective*, relation d'être du pour-soi à l'en-soi, et tout entière chose, un complexe objectif de rapports entre les choses, d'orientation des ustensiles. Expression de la liberté, la situation supprime toute séparation entre l'existence subjective et le monde, elle en constitue l'enveloppement réciproque au-delà de toute séparation entre l'individu et de la réalité, comme entre les individus. Il suffit de réfléchir à la notion d'*irréalisable*,

cette part réelle et constitutive de la situation du pour-soi, qui a autrui pour origine et qu'il ne peut ignorer ou rejeter. Autrui constitue en effet l'être du pour-soi en l'affectant d'irréalisables qui définissent ce qu'il est, ses qualités, ses défauts, ses caractères sociaux. De tels irréalisables exercent une limite sur sa liberté parce qu'ils lui échappent et qu'il n'est pas libre de les tenir pour nuls : il peut seulement agir sur eux en les reprenant au sein de son choix d'une *manière d'être*, et d'exister, à partir de ce qu'il est, abandonné sans excuse à lui-même.

La liberté, en tant que principe d'individuation, renverse l'ordre entre l'individu et l'individuation et se dégage de toute prédéfinition par la substance, au profit d'une dynamique indéfinie de l'existence subjective. Elle surmonte également l'aporie de la relation entre le tout fini qu'est un individu, ou ce monde que l'individu est à lui-même, et le tout de l'univers, sans avoir recours à Dieu : l'individu est à la fois principe de totalisation de son propre être possible et du monde, le monde lui-même étant le corrélat en-soi du procès d'individuation. Celui-ci produit en un seul mouvement la structuration de la subjectivité, en une réponse continuée à son choix d'être, et la disposition articulée du tissu des choses et des séquences d'événements au sein du monde. Le donné et l'individuation du pour-soi sont liés, car le pour-soi, qui n'est pas libre de ne pas exister, existe selon une nécessité de fait *au milieu* du monde. Aussi la liberté ne jouit-elle d'aucune extra-territorialité substantielle parce qu'elle est « originellement » rapport au donné. Mais la liberté du pour-soi s'attache à la plénitude de l'être en la colorant d'« insuffisance et de négatité » ; elle éclaire le donné à la lumière d'une fin qui n'existe pas. Le donné se confond alors avec la liberté, en tant que celle-ci existe. La situation et la motivation sont une seule et même chose parce que le donné est le produit commun de la contingence de l'en-soi et de la liberté. En dernière instance, si paradoxe de la liberté il y a, c'est en cela qu'il n'y a de situation que par la liberté et parce que la réalité humaine, même si elle bute sur des

contraintes et des résistances du *réel*, découvre *ici et maintenant*, avec ce corps-ci comme point de vue sur le monde et le passé singulier de tel individu, que ces limites n'ont de sens que par le libre choix qu'elle fait de son être, à partir de ces mêmes limites, sur fond de la fin et des possibles vers lesquels elle se transcende. La réciprocité du donné et de la liberté au sein de la situation, comme celle de l'individuation et du monde, créent finalement l'*haeccéité* unique et totalisante propre à une *existence* singulière.

Présentation des auteurs

Jean Bourgault, Professeur de philosophie, Première Supérieure, Lycée Condorcet, Paris

Laurent Husson, Maître de Conférences de philosophie, Université de Lorraine

Jean-Marc Mouillie, Maître de Conférences de philosophie, Université d'Angers

Jean-Philippe Narboux, Maître de Conférences de philosophie, Université Bordeaux Montaigne

Kim Sang Ong-Van-Cung, Professeure de philosophie moderne et contemporaine, Université Bordeaux Montaigne

Hadi Rizk, Professeur de philosophie, Première Supérieure, Lycée Henri IV, Paris

Juliette Simont, Maître de recherches au Fonds National de la Recherche Scientifique de Belgique

Timur Uçan, Doctorant de philosophie, Université Bordeaux Montaigne et University of East Anglia

Frédéric Worms, Professeur de philosophie, École Normale Supérieure, Paris

Table des matières

Ce volume,
publié aux Éditions Les Belles Lettres,
a été achevé d'imprimer
en mai 2015
sur les presses
de l'imprimerie SEPEC
01960 Péronnas

N° éditeur : 8104
N° d'imprimeur :
Dépôt légal : juin 2015
Imprimé en France

Avec les contributions de :

Jean-Marc Mouillie — Le projet philosophique de *L'Être et le néant*

Juliette Simont — Genèse du « Néant », genèse de *L'Être et le néant* (À propos de la morale et de l'ontologie de Sartre)

Jean-Philippe Narboux — Intentionnalité et négation dans *L'Être et le néant*

Timur Uçan — Le problème du solipsisme dans *L'Être et le néant*

Kim Sang Ong-Van-Cung — Le corps et l'expérience d'autrui. Un aspect du problème de la négation dans *L'Être et le néant*

Laurent Husson — Le cercle de l'autre comme question de méthode. Sur les relations concrètes avec autrui, leur signification et leur portée

Frédéric Worms — Une théorie radicale des relations humaines

Jean Bourgault — Le propre de Sartre. Quelques remarques sur une phénoménologie de l'appropriation

Hadi Rizk — Être et faire, la liberté comme principe d'individuation

978-2-251-44535-9





